

HELSINGIN YLIOPISTO

# Raamattu ja muuttuvat arvot

Naiset ja juutalaiset Uuden testamentin  
saksan- ja suomenkielisissä käännöksissä

Tímea Nemesszeghy  
Maisterintutkielma  
Kääntämisen ja tulkkauksen maisteriohjelma  
Humanistinen tiedekunta  
Helsingin yliopisto  
Lokakuu 2021



## Tiivistelmä

**Tiedekunta:** Humanistinen tiedekunta

**Koulutusohjelma:** Kääntämisen ja tulkkauksen maisteriohjelma

**Opintosuunta:** Käännös- ja tulkkausviestintä

**Tekijä:** Tímea Nemesszeghy

**Työn nimi:** Raamattu ja muuttuvat arvot: Naiset ja juutalaiset Uuden testamentin saksan- ja suomenkielisissä käännöksissä

**Työn laji:** Maisterintutkielma

**Kuukausi ja vuosi:** Lokakuu 2021

**Sivumäärä:** 82 s. + saksankielinen lyhennelmä 10 s.

**Avainsanat:** Raamatun kääntäminen, kulttuurisidonnaisuus, sukupuoli ja kääntäminen, inklusiivinen kieli

**Säilytyspaikka:** Helsingin yliopiston kirjasto, E-thesis-tietokanta

**Tiivistelmä:** Tämän maisterintutkielman tarkoituksena on tutkia kulttuurisidonnaisten elementtien kääntämistä Uudessa testamentissa. Tavoitteena on selvittää, miten Uuden testamentin kulttuurisidonnaiset elementit on käännetty sellaisissa kohdissa, joissa Raamatun ajan kulttuuri ja nykyaikainen länsimainen kulttuuri poikkeavat toisistaan. Tuodaanko lähtökulttuurin erilaisuus esiin käännöksissä vai pyritäänkö ilmauksia sopeuttamaan nykylukijan arvoihin? Tutkielmassa keskitytään naisia ja juutalaisia käsitteleviin kohtiin.

Tutkielmassa analysoidaan kolmea raamatunkohtaa. Analysoitavat kohdat ovat Matteuksen evankeliumin 23. luvun yhdeksäs jae (Matt. 23:9), Ensimmäisen Timoteuskirjeen toisen luvun jakeet 11–14 (1.Tim. 2:11–14) ja Johanneksen evankeliumin viidennen luvun jakeet 16–18 (Joh. 5:16–18). Näitä kohtia tarkastellaan kreikankielisessä lähtötekstissä (Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* 28. laitos) ja kahdessa saksankielisessä (*Bibel in gerechter Sprache* 2006 ja *Lutherbibel* 1984) ja kahdessa suomenkielisessä (UT2020 ja Kirkkoraamattu 1992) käännöksessä.

Uuden testamentin ajan kulttuurin selvittämiseksi perehdytään kulttuuriantropologiseen tutkimukseen. Tarkoituksena on selvittää Uuden testamentin ajan ihmisten maailmankuvaa ja heille tärkeitä arvoja. Raamatun kulttuurikontekstin kääntämistä käsitellään tarkastelemalla useita käännösteorioita, joita hyödynnetään aineiston analyysissä.

Tutkimuksessa havaittiin, että tekstiä muokattiin nykylukijan arvojen mukaiseksi eniten *Bibel in gerechter Sprache* -käännöksessä. Siinä on kahden raamatunkohdan käännöksissä lähtötekstistä ja toisista käännöksistä merkittävästi poikkeavia käännösratkaisuja. Tässä käännöksessä annetaan myös eniten perusteluja käännösratkaisuille. Aineiston toiset käännökset eivät vaikuta pyrkivän sopeuttamaan tekstiä nykylukijoiden arvojen mukaiseksi.

## Sisällysluettelo

1	Johdanto .....	1
1.1	Vulgata, Lutherbibel ja suomenkieliset Raamatut.....	3
1.2	Raamatunkääntäminen ja inklusiivinen kieli .....	6
2	Piirteitä Uuden testamentin sosiaalisesta maailmasta.....	8
2.1	Klienttijärjestelmä .....	8
2.1.1	Henkilökohtainen suojele ja euergetismi .....	8
2.1.2	Välitys .....	10
2.2	Kunnia, häpeä ja kollektivismi .....	11
2.2.1	Kunnia ja häpeä.....	11
2.2.2	Kollektivismi.....	12
2.3	Uskonnon kategoria ja uskonnollisuus antiikin Roomassa .....	13
2.3.1	Uskonnon kategoria antiikissa .....	14
2.3.2	Juutalainen uskonnollisuus .....	16
2.3.3	Efesoksen Artemiin kultti .....	19
2.3.4	Gnostilaisuus .....	20
2.4	Sukupuoliroolit antiikin Roomassa .....	22
2.4.1	Perhe-elämä.....	22
2.4.2	Naiset juutalaisuudessa .....	24
2.4.3	Uusi roomalainen nainen.....	25
3	Käännösteorioita .....	26
3.1	Uskonnollisten tekstien kääntämisen haasteita ja teorioita .....	26
3.2	Ideologinen kääntäminen .....	32
3.3	Uudelleen kääntäminen ja presentismi .....	34
4	Aineisto ja menetelmä .....	35
4.1	Aineiston esittely .....	36

4.1.1	Kreikankielinen lähtöteksti .....	36
4.1.2	Suomenkieliset käännökset .....	37
4.1.3	Saksankieliset käännökset.....	38
4.2	Menetelmä .....	39
5	Analyysi .....	40
5.1	Jumala: taivaallinen isä ja äiti?.....	40
5.2	Naiset Ensimmäisessä Timoteuskirjeessä .....	45
5.2.1	Kirjeen historiallinen tausta: kaksi näkökulmaa .....	47
5.2.2	Kirjeen sanoman tulkinta .....	50
5.2.3	Käännösratkaisut .....	53
5.3	Juutalaiset Johanneksen evankeliumissa .....	55
5.3.1	Termin <i>oi Ioudaioi</i> (hoi Ioudaioi) merkitys .....	57
5.3.2	Termin <i>oi Ioudaioi</i> (hoi Ioudaioi) käännös .....	60
5.3.3	Termi <i>oi Ioudaioi</i> (hoi Ioudaioi) aineistossa .....	64
6	Lopuksi .....	70
	Lähdeluettelo.....	73
	Deutsche Kurzfassung.....	1

## 1 Johdanto

Raamatun merkitystä länsimaiselle kulttuurille ja historialle on perinteisesti pidetty erittäin tärkeänä. Niin taiteen, etiikan kuin jokapäiväisen kielenkäytön ajatellaan saaneen vaikutteita Raamatusta. Näin voidaankin sanoa, että Raamatun ymmärtäminen on välttämätöntä länsimaisen kulttuurin ymmärtämiseksi (ks. Dias & Hughes 2005, 1). Raamattu on myös maailmankirjallisuuden käännettyin teos, ja vuoden 2020 lopussa se oli käännetty 704 kielelle (REN 2008, 75; Suomen Pipliaseura). Lisäksi pelkkä Uusi testamentti on käännetty 1571 kielelle (Roebuck 2021). Näin Raamatun kääntämisen eri kielille ja erikielisten raamatunkäännösten välisten erojen ja samankaltaisuuksien voidaan ajatella olevan mielenkiintoisia ja hyödyllisiä tutkimuksen kohteita.

Lisäksi Raamatun kääntäminen on tärkeä tutkimusaihe, koska Raamattu on niin merkityksellinen teos monelle ihmiselle. Se vaikuttaa ihmisten maailmankuvaan ja mielipiteisiin. Huomattavan ajallisen ja maantieteellisen etäisyyden takia Raamatun ja modernin länsimaisen kulttuurin, arvomaailman ja maailmankuvan välillä on kuitenkin merkittäviä eroja. Näin vaikka Raamattu vaikuttaa nykyajan ihmisten arvoihin ja maailmankuvaan, samalla myös nykyiset länsimaiset arvot vaikuttavat Raamatun tulkintaan. Tulkinnat taas ohjaavat käännösratkaisuja.

Tutkielmassani käsitellenkin Raamatussa olevia sellaisia kulttuurisidonnaisia sanastollisia elementtejä, joissa Raamatun ajan kulttuurin ja nykykulttuurin arvot tulevat selkeästi esille. Kulttuurisidonnainen ilmaus voidaan määritellä kääntämisen näkökulmasta ”lähtökielen ja -kulttuurin käsitteeksi, joka puuttuu tulokielestä ja -kulttuurista” (Tieteen termipankki). Arvoeroihin liittyviä kulttuurisidonnaisia elementtejä voivat olla esimerkiksi yhteiskunnan rakenteeseen liittyvät käsitteet. Esimerkiksi nykyään pidämme länsimaisissa kulttuureissa demokratiaa ja ihmisten tasapuolista kohtelua itsestäänselvyyksinä. On kuitenkin pidettävä mielessä, ettei tämä ole yleismaailmallinen käsitys. Toinen esimerkki voisi olla tiettyjen ryhmien nimitykset. Nykyään pidämme stereotypioita väärinä, mutta Raamatun ajan kulttuuri perustui suureksi osaksi stereotypioihin. Antiikin maailmassa ajateltiin, että johonkin ryhmään kuuluminen määritteli yksilön (ks. tarkemmin luku 2.2.2). Tutkielmassani tarkastelen, miten kääntäjät ovat ratkaisseet sukupuoleen ja etnisyyteen liittyviä

kulttuurisidonnaisia kohtia kääntäessään Uuden testamentin kreikankielistä lähtötekstiä saksaksi ja suomeksi. Pyrittiinkö tuottamaan lähtötekstin sanamuotoja ja merkitystä mukaileva käännös, vai pyrittiinkö kohtia sopeuttamaan nykykulttuurin arvomaailmaan? Tutkimuskysymykseni ovat: miten Uuden testamentin kulttuurisidonnaiset elementit on käännetty ja otetaanko käännöksissä enemmän huomioon lähtötekstin kulttuurinen konteksti vai nykylukijoiden arvot? Tässä vaiheessa on huomautettava, että nykylukijoilla tarkoitan nimenomaan länsimaalaisia lukijoita. Useat Aasian, Afrikan ja Lähi-idän kulttuurit ovat länsimaista kulttuuria lähempänä Raamatun sosiaalista maailmaa, joten on luontevaa olettaa, että tällaisista kulttuureista tuleville lukijoille Raamatun kulttuurisen kontekstin ymmärtäminen on helpompaa kuin länsimaalaisille (ks. Botha 2007, 148; Malina 2010, 18).

Kulttuurierojen selvittämiseksi hyödynnän kulttuuriantropologista tutkimusta. Perehdyn erityisesti Bruce J. Malinan teoriaan, jonka avulla pyrin saamaan tietoa ja ymmärrystä Uuden testamentin aikana eläneiden ihmisten arvoista ja sosiaalisista normeista. Tutkielman kannalta merkityksellisten kulttuurisidonnaisten elementtien esittelyn avulla pyrin tuomaan esiin Uuden testamentin ajan kulttuurin ja modernin länsimaisen kulttuurin eroja. Lisäksi pyrin luomaan yleiskatsauksen eri näkökulmia edustaviin käännöstieteellisiin tutkimuksiin. Selvitän siis, miten tutkimuskirjallisuudessa suhtaudutaan Raamatun kulttuurisidonnaisuuden kääntämiseen. Näitä näkemyksiä käytän myös aineistoni analysoimiseen.

Tutkielman aineistoksi olen valinnut kreikankielisen lähtötekstin Nestlen ja Alandin tekstieditiosta *Novum Testamentum Graece* 28. painoksen vertailukohteeksi kaksi saksan- ja suomenkielistä raamatunkäännöstä. Keskeisin tarkasteltavista käännöksistä on saksankielinen *Bibel in gerechter Sprache*, jota voi luonnehtia ideologisesti motivoituneeksi käännökseksi. Sen tarkoituksena on poiketa tavallisista käännöksistä ja näin tuottaa nykylukijoita puhutteleva käännös. Tätä käännöstä verrataan Saksan ja Suomen kirkkojen virallisiin käännöksiin *Lutherbibel* 1984 ja vuoden 1992 Kirkkoraamattu. Lisäksi vertailuun on otettu mukaan Suomen Pipliaseuran käännättämä, vuonna 2020 valmistunut Uusi testamentti.

Seuraavaksi esittelen otteita Raamatun kääntämisen historiasta. Tarkastelen Vulgatan syntyprosessia sekä raamatunkääntämistä Saksassa ja Suomessa. Tämän jälkeen

siirryn tarkastelemaan inklusiivisen kielen käsitettä ja luon lyhyen katsauksen siitä käytävään keskusteluun Saksassa ja Suomessa.

### 1.1 Vulgata, Lutherbibel ja suomenkieliset Raamatut

Kuten edellä esitettiin Raamattu ja erityisesti Uusi testamentti on nykyään saatavilla hyvin monella kielellä, ja käännöksiä pyritään yhä tekemään lisää (Roebuck 2021). Voidaankin sanoa, että kääntäminen on ollut ja on edelleen erittäin merkittävä kristinuskon leviämisen kannalta. Esimerkiksi Loba-Mkolen (2008, 253) mukaan historiallisesta näkökulmasta katsottuna jopa kristinuskon olemassaolo on kääntämisen ansiota, minkä välityksellä sen sanoma levisi kulttuurista toiseen. Varhaiset kristityt käänsivätkin sekä heprealaisen Raamatun että kristillisen yhteisön tuottamia tekstejä muille kielille, kuten syyriaksi, koptiksi ja latinaksi (Dyas & Hughes 2005, 4).

Erityisesti latinaa puhuvien kristittyjen määrän kasvu johti latinankielisten käännösten tekoon. Nämä olivat kuitenkin kiireessä tehtyjä, epävirallisia, ja niitä tarkistettiin ja korjattiin usein. (Tkacz 1996, 45.) Näin myös paavi Damasus I pyysi Hieronymusta korjaamaan latinankielistä käännöstä kreikan perusteella. Hieronymus korjasi Uuden testamentin ja joidenkin Vanhan testamentin käännöksiä vuosina 382–384. Myöhemmin hän käänsi loput Vanhasta testamentista Betlehemissä (Hasselhoff 2012, 215). Vaikka Hieronymuksen käännös sai aluksi osakseen paljon kritiikkiä, siitä tuli kuitenkin myöhemmin läntisen kristikunnan ensisijainen raamatunkäännös Vulgata (Greenspoon 2008, 41; Tkacz 1996, 42). Lopulta se hyväksyttiin roomalaiskatolisen kirkon viralliseksi käännökseksi Trenton kirkolliskokouksessa 1500-luvulla (Hasselhoff 2012, 220).

Myös ensimmäinen saksankielinen raamatunkäännös perustui Vulgataan. Se oli Johannes Mentelinin vuonna 1466 Strasbourgissa julkaisema käännös. Sen kieli oli kuitenkin kankeaa ja vanhahtavaa. Käännöksen ensisijainen tarkoitus oli todennäköisesti auttaa saksankielistä papistoa ymmärtämään Vulgataa paremmin. (Cameron 2016, 217.) Käännös oli kuitenkin ensimmäinen kokonainen kansankielinen Raamattu saksan kielellä ennen reformaatiota (*Sata kirjaa, tuhat suomennosta — Kaunokirjallisuuden uudelleenkäyttäminen* -Rohls 2011, 68). Käännöksestä julkaistiin korjattu painos vuonna 1475 (Cameron 2016, 217–218).

Hanke oli riittävän menestyksenkäs, jotta samantyyppisiä Vulgataan perustuvia käännöksiä julkaistiin jopa 14 laitosta vuoteen 1518 mennessä (Cameron 2016, 218). Mentelinin käännöksestä tulikin tärkein reformaatiota edeltävä saksankielinen Raamattu (Hoegen-Rohls 2011, 68). Saksankielisistä raamatunkäännöksistä ei siis sinänsä ollut pulaa ennen Lutheriakaan. On tietenkin toinen kysymys, kuinka paljon muut kuin papit käyttivät käännöksiä. (Cameron 2016, 218.)

Ennen kuin Luther ryhtyi kääntämään Uutta testamenttia, hän oli jo kääntänyt osia Raamatusta, kuten psalmeja ja Isä meidän -rukouksen (Cameron 2016, 218–219). Lutherin raamatunkäännöstyö liittyy tiiviisti hänen periaatteeseensa kaikille saavutettavasta kansankielisestä Raamatusta. Mentelinin käännös ei Lutherin mukaan täyttänyt näitä vaatimuksia, joten hänen oli ryhdyttävä itse työhön. (Hoegen-Rohls 2011, 69.) Luther ei kuitenkaan ollut ainoa, joka koki Raamatun kääntämisen tärkeäksi. Vuosina 1520 ja 1521 uusia saksankielisiä käännöksiä alkoi syntyä. Esimerkiksi Lutherin ystävä Johannes Lang käänsi Matteuksen evankeliumin saksaksi Erasmusuksen kreikankielisestä laitoksesta. Joulukuussa 1521 Luther vieraili Wittenbergissä, jossa hänen ystävänsä ja kollegansa rohkaisivat häntä kääntämään Uutta testamenttia. (Cameron 2016, 219.)

Lutherin raamatunkäännös ei siis ollut historian ensimmäinen tai ainoa saksankielinen käännös hänen omana aikanaan. Mikä teki hänen työstään kuitenkin ainutlaatuisen, oli humanistisen ideaalin mukaisesti kreikankielisen tekstin käyttö lähtötekstinä Vulgatan sijaan (Hoegen-Rohls 2011, 70). Humanistit vaativat nimittäin palaamista alkuperäisten lähteiden ääreen, jotta kirkon tulkintaperinne olisi entistä vankemmalla pohjalla (Schubert 2016, 273). Luther käyttikin Uuden testamentin käännöksen lähtötekstinä Erasmus Rotterdamilaisen toimittamaa kreikankielistä Uutta testamenttia (Cameron 2016, 220).

Luther sai ensimmäisen luonnoksen valmiiksi tunnetusti noin yhdessätoista viikossa Wartburgin linnassa (Cameron 2016, 219–220). Käännöksen nopeaan valmistumiseen vaikutti Lutherin eristyneisyyden lisäksi hänen vahva kreikan kielen taitonsa (Hoegen-Rohls 2011, 70). Kun Luther palasi Wittenbergiin, hän jatkoi kääntämistä ystäviensä avulla. Käännös lähetettiin painettavaksi heinäkuussa 1522, ja se julkaistiin saman vuoden syyskuussa. Ensimmäisestä laitoksesta painettiin noin 3000–5000 kopiota, ja se oli joulukuuhun mennessä myyty loppuun. (Cameron 2016,



219–220.) Näin jo joulukuussa käännöksestä julkaistiin uusi painos, jossa painovirheitä korjattiin ja tekstiin tehtiin tyylillisiä muutoksia (Hoegen-Rohls 2011, 72). Heti Uuden testamentin valmistuttua Luther aloitti Vanhan testamentin kääntämisen. Koska hänen heprean taitonsa oli huomattavasti kreikkaa heikompi, tämän käännöksen tekemiseen osallistui myös useita hänen työtovereitaan Wittenbergistä. (Cameron 2016, 221–222.) Kuitenkin lähtökielen lisäksi myös kohdekieli aiheutti hankaluuksia. Hepreankielisten ilmaisujen kääntäminen saksaksi koetteli nimittäin Lutherin kielitaidon rajoja. (Hoegen-Rohls 2011, 73.) Käännösprosessia hidastivat myös edellisten käännösten tarkistustyöt (Cameron 2016, 222). Lisäksi yli kymmenen vuotta kestäneen käännösprosessin aikana Luther toimi edelleen yliopistoprofessorina, kärsi sairaudesta ja koki useita muutoksia (Hoegen-Rohls 2011, 73). Koko saksankielinen Raamattu valmistui viimein vuonna 1534 (Cameron 2016, 223).

Tämän jälkeenkin Luther työsti käännöksiään vuoteen 1545 asti. Kuitenkin Lutherin kuoleman jälkeen hänen käännöksestään alkoi ilmestyä erilaisia versioita, minkä seurauksena ei enää ollut yhtä yhtenäistä Lutherin käännöstä. Reformaattorin käännöksestä oli 1800-luvulle tultaessa yksitoista erilaista versiota. Vuonna 1892 kirkon aloitteesta painettu laitos oli pitkästä aikaan ensimmäinen yhtenäinen Lutherin käännöksen laitos. (Kähler 2016, 7.) Tämän käännöksen tarkoitus ei kuitenkaan ollut kieliasun parantaminen, eikä sitä ole tarkoitettu kansan käyttöön (Haacker 2014, 63–64). Lisäksi 1800-luvun loppuun mennessä Lutherin alkuperäiskäännös oli sanastoltaan ja rakenteeltaan vanhahtava ja vaikeasti ymmärrettävä (mts. 66). Vuonna 1912 julkaistussa laitoksessa taas käännös muokattiin noudattamaan 1900-luvun oikeinkirjoitusta ja kielioppia. Vasta vuonna 1984 ilmestynyt laitos oli suunnattu jälleen koko kansalle. Tarkoituksena oli uudistaa käännöksen kieltä, jotta se olisi kaikille helposti saavutettava, eikä muille laitoksille olisi enää tarvetta. Lutherin käännös pyrittiin saamaan myös ainoaksi kirkossa ja opetuksessa käytetyksi käännökseksi. (Kähler 2016, 7.) Vuoden 1984 laitoksessa on pyritty myös palauttamaan Lutherille ominainen kielenkäyttö ja ilmaisutapa (Lippold 1985, 128).

Suomessa taas ensimmäinen suomenkielinen Uusi testamentti valmistui vuonna 1548. Agricola aloitti käännöstyönsä jo ollessaan Lutherin oppilaana Wittenbergissä vuosina 1536–1539. Myöhemmin toimiessaan Turun katedraalikoulun rehtorina

Agricola sai käännöksensä, *Se Wsi Testamenti*, valmiiksi, ja teos julkaistiin kuvituksin. Esipuheessaan Agricola kertoo käyttäneensä Erasmus julkaisemaa kreikankielistä Uuden testamentin tekstiä sekä latinan-, ruotsin- ja saksankielisiä käännöksiä. Erityisesti Lutherin vuoden 1539 käännös toimi Agricolan työn mallina. Agricolan tarkoitus oli kääntää myös Vanhaa testamenttia. Hän ehti kääntämään osan Vanhan testamentin kirjoista, mutta työ jäi kesken hänen kuollessaan vuonna 1557. (Den Hollander & Grell 2016, 261.)

Näin ensimmäinen kokonainen suomenkielinen Raamattu julkaistiin vasta vuonna 1642 (den Hollander & Grell 2016, 262). Käännöksen valmisti raamatunkäännöskomitea. Seuraavina vuosina Raamattua ja erikseen Uutta testamenttia julkaistiin useita painoksia. Vuonna 1776 julkaistu Vanha kirkkoraamattu levisi 1800-luvulla laajalti kansan keskuudessa. Tämä johtui vuonna 1812 perustetun Suomen Piilaseuran toiminnasta. Seuran tarkoituksena oli levittää Raamattu kaikkien kansalaisten koteihin. (Knuutila 2007.)

Uutta raamatunkäännöstä alettiin valmistella 1800-luvun puolivälin jälkeen. Vuonna 1861 asetettu komitea koki kuitenkin useita vastoinkäymisiä, eikä se saanut käännöstä valmiiksi aikataulunsa mukaisesti. Lopulta Uuden testamentin suomennos valmistui vuonna 1912 ja Vanhan testamentin vuonna 1933. Tämän jälkeen komitea siirtyi kääntämään apokryfikirjoja. Lopulta koko suomennos valmistui vuonna 1936, ja kirkolliskokous hyväksyi sen vuonna 1938. (Suomen Piilaseura.)

## **1.2 Raamatunkääntäminen ja inklusiivinen kieli**

Raamatunkäännösten määrä moninkertaistui 1900-luvun loppuun mennessä ja Raamattuja käännetään edelleen suuria määriä useille kielille. Käännöstoimintaa helpottavia tekijöitä ovat olleet esimerkiksi globalisaatio, tietotekniikan kehitys ja käännöstoimistojen kansainvälistyminen. (Gerner 2018, 160–161; Roebuck 2021.) Myös teologiset kiistat johtivat uusien, eri koulukuntien näkemyksiä vastaavien käännösten valmistamiseen (Perry & Grubbs 2020, 320). Lisäksi uusia menetelmiä ja teoreettisia viitekehyksiä, kuten postkolonialismia ja feminismiä, alettiin soveltaa myös Raamatun kääntämiseen ja tulkintaan (ks. Ogden 2003, 168–173). Erityisesti feminismiin liittyvänä ilmiönä voidaan pitää inklusiivista kieltä, vaikka on otettava huomioon, etteivät kaikki feministit aina kannata sen käyttöä (Lehtipuu 2021, 142).

Inklusiivinen kieli voidaan määritellä sellaiseksi kieleksi, jossa kaikille tekstin vastaanottajille annetaan mahdollisuus samaistua tekstin tarkoitteiden kanssa. Inklusiivisessa kielenkäytössä ei tehdä oletuksia tekstin lukijoiden ja tekstissä mainittujen ihmisten sukupuolesta. (Johns 2003, 48.) Kielenkäytön ja sukupuolen yhteyteen kiinnitettiin huomiota ensimmäisenä Yhdysvalloissa 1960-luvulla, mutta tämä näkökulma levisi nopeasti myös muualle. Esimerkiksi Euroopan Neuvostossa suositeltiin vuonna 1990 ”seksistisen kielen” välttämistä. (Lehtipuu 2021, 136.) Inklusiivinen kielenkäyttö voi kuitenkin ulottua muuhunkin kuin sukupuoleen. Siinä voidaan ottaa huomioon esimerkiksi vammaisuus tai etninen ryhmä (Johns 2003, 48). *Bibel in gerechter Sprache* -käännöksessä on pyritty ottamaan huomioon sukupuolen lisäksi etnisyys ja sosiaalinen asema (Bail ym. 2006, 10–11). Raamatunkääntämisessä kuitenkin inklusiivisuus rajataan usein koskemaan ainoastaan sukupuolta (Lehtipuu 2021, 136). Raamatunkäännöksissä inklusiivisuus voi esiintyä myös eri asteisena. Heikommassa muodossa siinä pyritään tuomaan näkyviin molemmat sukupuolet yleistävän maskuliinin alta, jos teksti on tarkoitettu sekä miehille että naisille. Tässä pyritään siis välittämään lähtötekstin kirjoittajan tarkoitus uskollisesti. Vahvemmassa muodossa taas inklusiivisuus ulotetaan koskemaan myös Jumalasta käytettyä kieltä. (Johns 2003, 48.) Jumalaan viittaamista käsitellään tässä tutkielmassa jäljempänä (ks. 3.2 ja 5.1).

Saksassa ensimmäinen inklusiivinen raamatunkäännös on *Bibel in gerechter Sprache*. Se on saanut osakseen kovaa kritiikkiä myös maallisilta tahoilta. Esimerkiksi lehtien *Der Spiegel* ja *Frankfurter Allgemeine Zeitung* kirjoituksissa käännökseen suhtauduttiin kriittisesti. Kovin kritiikki tuli kuitenkin kristityiltä teologeilta, jotka kutsuivat käännöstä harhaoppiseksi ja nykyaikaisten raamatunkäännösten aallonpohjaksi. (Scholz 2017, 295–297.) Suomessa taas inklusiivisen kielen aiheeseen on käännetty vähemmän huomiota, koska suomen kielen ajatellaan olevan sukupuolineutraali kieli. Kuitenkin myös suomessa esiintyy ainoastaan toiseen sukupuoleen viittaavia kielellisiä elementtejä, kuten ammattinimikkeet lentoemäntä ja kirkkoherra. Näin vuonna 2007 Suomen kielen lautakunta antoi suosituksen sukupuolineutraalin kielen käytöstä. Myös kirkossa käydään keskustelua aiheesta. Kuitenkin kun UT2020-käännöksestä uutisoitiin, että sen yksi tarkoituksena on sukupuolineutraalius, monet mielsivät sen olevan ideologisesti värittyä. (Lehtipuu 2021, 135–136.) Myös tämä käännös on saanut

osakseen kritiikkiä, josta kuitenkin vain osa liittyy inklusiivisuuteen tai sukupuolineutraaliuteen (Juntunen 2020).

## **2 Piirteitä Uuden testamentin sosiaalisesta maailmasta**

Uuden testamentin ajan kulttuuri on hyvin laaja ja moninainen tarkastelukohde, eikä sitä ole tarkoitus käsitellä tässä tutkielmassa tyhjentävästi. Tämän luvun tarkoituksena on sen sijaan esitellä keskeisimmät Uuden testamentin ajan kulttuurin piirteet ja arvot. Alla esitetyt kulttuuripiirteet tulevat myös esiin analysoimissani raamatunkohdissa.

### **2.1 Klienttijärjestelmä**

Klienttijärjestelmällä tarkoitetaan järjestelmää, jossa pääsy hyödykkeisiin, virkoihin ja palveluihin onnistui henkilökohtaisilla suhteilla ja vastavuoroisilla palveluilla. Vaikka nykyään pidämme tällaista järjestelmää epäoikeudenmukaisena, on otettava huomioon, ettei 2000 vuotta sitten ollut nykyisenkaltaisia hyvinvointivaltioita ja kaikista kansalaisista huolehtivaa sosiaaliturvajärjestelmää. Antiikin aikana pääsy hyödykkeisiin oli erittäin rajallinen. Omaisuus, valta ja arvostetut virat olivat suppean eliitin saatavilla. Näin hyvät suhteet eliittiin kuuluvien henkilöiden kanssa olivat välttämättömät selviytymisen kannalta. (DeSilva 1999, 32–33.)

Seuraavaksi esittelen klienttijärjestelmän eri muodot ja luon lyhyen katsauksen käsitteeseen ’välitys’, jolla on myös merkittävä rooli Uuden testamentin teksteissä.

#### **2.1.1 Henkilökohtainen suojele ja euergetismi**

Antiikissa voidaan erottaa kaksi klienttijärjestelmän muotoa, joista molempia käsitellään laajasti sekä kreikkalaisissa että roomalaisissa lähteissä. Nämä ovat henkilökohtainen suojele ja euergetismi. (DeSilva 1999, 37; Mbamalu 2013, 405.)

Henkilökohtaisessa suojelelissa oli kyse kahden tai useamman yhteiskunnallisesti eri asemassa olevan henkilön vapaaehtoisesta sitoutumisesta toisiinsa. Patronus-klientti -suhde perustui henkilöiden erilaisiin yhteiskunnallisiin tehtäviin ja eriarvoiseen yhteiskunnalliseen asemaan, ja siihen liittyi hyödykkeiden ja tärkeiden palvelujen vastavuoroista vaihtoa. (Santos 2008, 203–204.) Patronus auttoi klienttiä antamalla

hänelle rahaa, lahjoja tai kutsumalla hänet päivälliselle. Lisäksi patronus voi auttaa klienttiään oikeusjutuissa ja liikeasioissa sekä tarjota hänelle muuta neuvoa tai suojelua. (Mbamalu 2013, 405.) Kiitokseksi klientti puolestaan pysyi kuuliaisena patronukselleen. Klientin oli suoritettava erilaisia palveluita patronukselle ja korottaa patronuksen kunniaa sekä julkisissa tilanteissa että yksityiselämässä. Klientit voivat esimerkiksi tukea patronustensa poliittista kampanjaa ja kieltäytyä todistamassa oikeudessa heitä vastaan. Lisäksi he tervehtivät patronusta joka aamu. (Santos 2008, 204.) Tämä jokapäiväinen aamutervehdys (lat. *salutatio*) osoitti patronuksen ja hänen klienttensä suhdetta näkyvästi ja julkisesti. Tämä osoitus jatkui myös koko päivän ajan, sillä joukko klienttejä seurasi patronusta julkisilla paikoilla. Tämä näyttävä saattue osoitti patronuksen mainetta ja valtaa. (DeSilva 1999, 38.) Voidaankin todeta, että klientit tekivät yhtä paljon, ellei jopa enemmän patronusten eteen kuin päinvastoin. Kuitenkin kiitollisuus oli klientin tärkein velvollisuus, jonka hän pystyi parhaiten täyttämään julkistamalla patronuksen hyviä tekoja (Mbamalu 2013, 405). Lahjoittajan maineen kasvattaminen kuuluu lahjan saaneen sopivaan toimintaan. Kiitollisuuden toinen osatekijä patronus-klientti -suhteessa on uskollisuus lahjoittajalle. Tämä tarkoittaa sitä, että saaja tunnustaa yhteytensä lahjoittajaan silloinkin, kun se ei välttämättä ole hänelle edullista. Tämä ajattelutapa näkyy myös juutalaisessa kirjallisuudessa, jossa käsitellään sitä, miten ihmisten on vastattava Jumalan antamaan suosioon. (DeSilva 1999, 45.)

Euergetismi merkitsee taas sitä, että hyvässä yhteiskunnallisessa asemassa olevasta henkilöstä tulee jonkin ryhmän kuten ammattikunnan, uskonnollisen ryhmän tai jopa kokonaisen kaupungin suojelija ja hyväntekijä. Tavallisesti hän antoi ryhmälle suuria määriä rahaa julkisia rakennuksia ja viihdettä, kuten urheilukilpailuja tai uskonnollisia menoja varten, mutta ryhmän suojelija tuki ja puolusti ryhmää myös muilla tavoin. (DeSilva 1999, 36; Mbamalu 2013, 405.) Tällaiset julkiset lahjoitukset eivät tehneet ryhmästä suojelijan klienttiä samalla tavalla kuin henkilökohtaisessa suojelussa. Tästä huolimatta se oli kuitenkin kiitollisuudenvelassa hänelle. Kiitollisuutta ilmaistiin julkisilla kunnianosoituksilla kuten kunniakirjoituksilla ja toisinaan jopa patsaan pystyttämällä. Lisäksi julkisissa pidoissa lahjoittaja saatettiin kruunata ja hänelle varattiin kunniapaikka. Äärimmäisessä tapauksessa lahjoittajaa saatettiin palvoa. Ajateltiin, että sellaiset ihmiset, jotka antoivat usein jumalilta pyydettyjä lahjoja, olivat jumalten saaman kunnioituksen arvoisia. Hallitsijat

toimivat usein kaupunkien tai jopa kokonaisten provinssien suojelijoina. Kuitenkin julkisina suojelijoina saattoivat toimia myös varakkaat miehet ja naiset. (DeSilva 1999, 36.) On siis tärkeätä korostaa, että naisen mahdollisuus toimia patronuksena tai julkisena suojelijana oli riippuvainen ensisijaisesti hänen varallisuudestaan. Varakkaat naiset olivat usein varakkaista perheistä, joilla saattoi olla pitkä julkisina suojelijoina toimimisen historia. Näin se, että tällaisen perheen tytär jatkaa perheensä perinnettä, nähtiin hyveellisenä. (Kim 2017, 13.)

### 2.1.2 Välitys

Toisinaan patronus voi välittää heikommassa yhteiskunnallisessa asemassa olevan henkilön pyynnön toiselle patronukselle, jolla on pyynnön esittäjän tarvitsemat resurssit. Tällaista patronusta kutsutaan välittäjäksi. Myös tämä toiminta oli yleistä antiikin kulttuurissa. (DeSilva 1999, 33.) Välitys oli tärkeä klienttijärjestelmän muoto, sillä se oli ainoa mahdollisuus heikompiosaisille ihmisille saada yhteyttä johonkin korkea-arvoiseen henkilöön. Välityksessä kyse on useamman toimijan keskinäisestä suhteesta. Sama henkilö voi olla sekä välittäjä eri henkilöiden tai ryhmien välillä että patronus omille klienteilleen. (Santos 2008, 205.) Esimerkiksi keisarin vaimo tai poikalapset saattoivat toimia välittäjinä klienttensä ja keisarin välillä (Mbamalu 2013, 409). Tästäkin näkyy, että välittäjän oli oltava jossain suhteessa patronuksen kanssa tai heidän oli oltava samassa sosiaalisessa asemassa (Santos 2008, 205). Lisäksi välittäjän kyky toimia tehokkaasti oli yhteydessä hänen henkilökohtaiseen suhteeseensa patronuksen kanssa. Tämä johtuu siitä, että välittäjien pääasiallinen tehtävä oli suostutella patronus ottamaan pyytävä henkilö klientikseen. Välittäjillä oli tapana kirjoittaa ”suosituskirje” (lat. *commendatio*) patronukselle klientin puolesta. (Mbamalu 2013, 407–408.)

Välittäjinä saattoivat toimia esimerkiksi sotilaspäälliköt, varakkaat maanomistajat tai uskonnolliset johtajat (Santos 2008, 205). Myös Jeesus esitettiin evankeliumeissa välittäjänä ihmisklienttien ja Jumalan välillä. Hänen välittäjyytensä näkyy esimerkiksi hänen suorittamissa ihmeteoissa, joilla hän jakoi taivaallisia resursseja niitä tarvitseville ihmisille. (Mts. 212.)

## 2.2 Kunnia, häpeä ja kollektivismi

### 2.2.1 Kunnia ja häpeä

Kunnia ja häpeä olivat perustavanlaatuisia sosiaalisia arvoja ensimmäisen vuosisadan kulttuurissa eläneille ihmisille (deSilva 2018, 95). Kunnia voidaan määritellä henkilölle tai ryhmälle julkisesti myönnettynä arvona (Malina 2001, 29). Häpeään joutuminen johti sen sijaan tämän arvon menettämiseen (Rohrbaugh 2010, 112). Kunnian tavoittelu ja häpeän välttäminen olivatkin syvälle iskostuneet antiikin ajan ihmisten mieliin (Williams 2021, 1). Antiikin kulttuurissa eläneet henkilöt oppivat lapsuudesta asti tavoittelemaan kunniaa ja välttämään häpeää. Kunnian myönsi ympäröivä yhteiskunta siinä tärkeinä pidettyjen arvojen edustajille. Yleisesti ottaen kunniaa tuottavia hyveitä olivat hurskaus, rohkeus ja luotettavuus. On kuitenkin otettava huomioon, että miehille ja naisille tuottivat kunniaa toisistaan poikkeavat ominaisuudet. Naisten hyveitä olivat esimerkiksi vaatimattomuus, rauhallisuus ja siveys. (DeSilva 2018, 95–96.) Lisäksi Rohrbaughin (2010, 112) mukaan kun naiset, menettivät kunniansa, he eivät pystyneet saada sitä takaisin.

Sukupuolten välisten erojen lisäksi eroja oli myös eri ryhmien käsityksistä kunnianarvoisesta tai häpeällisestä toiminnasta eri aikoina. Kunnia oli siis olennainen arvo niin juutalaisille, kreikkalaisille, roomalaisille kuin muille Välimeren alueen asukkaillekin. Näiden ryhmien käsitykset kunnianarvoisesta ja häpeällisestä toiminnasta saattoivat kuitenkin poiketa huomattavasti toisistaan. Tämän takia oli erityisen tärkeää tietää, keiden määrittelyä kunniallisesta toiminnasta seurataan. Oman sisäryhmän näkemykset kunniaa ja häpeästä olivat erittäin tärkeitä, kun taas ulkoryhmien näkemykset pyrittiin sulkemaan mahdollisimman pitkälti ryhmän ulkopuolelle. (DeSilva 2018, 95–97).

Eri ryhmät kilpailivatkin keskenään kunniaa. Tämä johtuu siitä, että antiikissa kaikkien resurssien katsottiin olevan rajallisia, ja niiden saavuttaminen oli mahdollista vain toisten ryhmien kustannuksella (Batten 2010, 168). Tämä koski myös aineettomia resursseja kuten kunniaa, eikä näin kukaan voinut saada kunniaa ilman, että joku toinen olisi menettänyt sitä (Rohrbaugh 2010, 112). Tähän liittyy myös toinen kunnian saavuttamisen tapa: niin sanottu haaste ja vastaus -peli. Tässä joku haastaa toisen kunniaa, johon haastetun on vastattava. Jos haastettu ei pysty

vastaamaan, hän häviää. Toisaalta jos hän vastaa onnistuneesti ja esittää vastahaasteen, johon alkuperäinen haastaja ei kykene vastaamaan, hän on häpäissyt vastustajansa ja voittanut kunniaa itselleen. (Malina 2001, 33–36.) Tähän tilanteeseen saattoi liittyä myös väkivaltaa. Haaste ja vastaus -pelin hävinnyt osapuoli saattoi nimittäin nöyryytyksestä suuttuneena turvautua väkivaltaan (Williams 2021, 3).

Kunniaa ja häpeää saattoivat tuottaa kuitenkin myös henkilön toiminnasta riippumattomat seikat. Johonkin etniseen ryhmään (*ἔθνος*, *ethnos*) syntynyt ihminen oli osallinen siihen ryhmään liitetystä kunnian tai häpeän lähteestä (deSilva 2018, 96). Myös suku oli erittäin tärkeä kunnian tai häpeän lähde. Esimerkiksi Matteuksen evankeliumissa Jeesuksen kunniaa perustellaan esittämällä hänet Daavidin jälkeläisenä. Johanneksen evankeliumissa taas juutalaiset korostavat olevansa Aabrahamin jälkeläisiä, minkä he ajattelevat tuovan heille kunniaa. (Mts. 379–380).

### **2.2.2 Kollektivismi**

Toinen tärkeä muinaisen Välimeren alueen yhteiskunnille ominainen piirre on kollektivismi. Kollektivistisissa yhteisöissä elävät henkilöt pitävät itseään ennen kaikkea jonkin ryhmän kuten perheen tai etnisen ryhmän jäsenenä (Malina 2010, 17). Tämä tarkoittaa myös sitä, että edellä esitetyt kunnia ja häpeä olivat ryhmän yhteiset: yksittäisen jäsenen kunnian saavuttaminen tai häpeään joutuminen toi kunniaa tai häpeää koko ryhmälle. (Malina 2001, 43; Rohrbaugh 2010, 112.) Kollektivismiin vastakohtana pidetyissä individualistisissa yhteiskunnissa ajatellaan taas, että yksilöt eikä ryhmät ovat ainutlaatuisia ja toisistaan selkeästi poikkeavia (Malina 2010, 18). Yksilöiden oletetaan hallitsevan ympäristöään eikä päinvastoin. Perhetaustan sijaan ihmisiä määrittelevät henkilökohtainen menestys ja varallisuus. (Malina 2001, 29.) Individualismia ja kollektivismia käsiteltäessä on otettava huomioon, että individualistiset kulttuurit ovat suhteellisen uusi ilmiö. Ne alkoivat ilmaantua aikaisintaan 1600-luvulla. Näin Uuden testamentin ajan yhteiskunta ei voinut olla individualistinen. Toinen mielenkiintoinen seikka on, että nykyäänkin noin 80 prosenttia maailman kulttuureista on kollektivistisia. Individualistisia kulttuureja esiintyy enimmäkseen Pohjois-Euroopassa, Yhdysvalloissa Kanadassa ja Australiassa. Näissä kulttuureissa elävien raamatunlukijoiden on kuitenkin



muistettava, että niin Uuden testamentin kirjoittajat kuin siinä esiintyvät henkilötkin olivat kollektivistejä. Näin Raamatussa ei ole individualisteille suunnattuja ohjeita tai käskyjä. (Malina 2010, 18–19.)

Individualistit ja kollektivistit suhtautuvat hyvin eri tavalla itseensä ja muihin. Mikä vaikuttaa individualistista epäoikeudenmukaiselta, on kollektivistille täysin luonnollista. Esimerkiksi kollektivistisissa kulttuureissa vallitsee ajatus, jonka mukaan yhden ryhmän jäsenen perusteella on mahdollista tehdä yleistyksiä kaikista muista jäsenistä, sillä he ovat kaikki samanlaisia. Meidän individualistisessa nykykulttuurissamme taas pyrimme välttämään tällaista ajattelua, koska sen ajatellaan luovan haitallisia stereotypioita. Individualistit uskovatkin, että yksilöt ovat ainutlaatuisia ja verrattavissa toisiin yksilöihin, kun taas kollektivistit ajattelevat samoin ryhmistä (Malina 2010, 19–20). Ryhmät voivat olla esimerkiksi laiskoja, ahmatteja ja petollisia, ja yksittäisen henkilön ajatellaan aina edustavan ryhmää, johon hän kuuluu (Malina 2001, 44; Malina 2010, 17). Ryhmiä määritteleviä tekijöitä voivat olla esimerkiksi yhteinen syntyperä, asuinalue ja sukupuoli. Kollektiivisissa yhteiskunnissa nämä ryhmän ominaispiirteet määrittävät yksittäisiä ryhmän jäseniä (Malina 2010, 19). Uuden testamentin aikana ihmisiä ei siis nähty yksilöinä eri ominaisuuksineen vaan aina jonkin ryhmän ja sille ominaisten piirteiden edustajina.

### **2.3 Uskonnon kategoria ja uskonnollisuus antiikin Roomassa**

Seuraavaksi esittelen, miten nykyajan käsite 'uskonto' ja antiikin käsitys uskonnollisuudesta poikkesivat toisistaan. Esimerkkinä nostan esille analyysissä käsitellyn termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi), jota on perinteisesti käännetty sanalla *juutalaiset*. Tämän jälkeen siirryn käsittelemään sanan *Ἰουδαῖοι* (Ioudaioi) viittauskohteiden uskonnollisuutta ensimmäisellä vuosisadalla. Kun esittelen erilaisia näkemyksiä kreikankielisen termin merkityksestä, käytän ainoastaan sitä ottamatta kantaa sen oikeaan tulkintaan. Kuitenkin kun käsittelen termin viittauskohteiden kulttuuria, käytän sanaa *juutalaiset* selkeyden vuoksi. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole ottaa kantaa termin oikeasta tulkinta- ja käännöstavasta. Lopuksi luon lyhyen katsauksen Artemiin kulttiin ja gnostilaisuuteen.

### 2.3.1 Uskonnon kategoria antiikissa

Kun nykytutkijat tarkastelevat muinaisia ilmiöitä, kuten uskonnollisuutta antiikin aikana, vaarana on, että tutkija heijastaa omaa valistuksen jälkeistä käsitystään muinaiseen aineistoon (Miller 2014, 238). Monille nykyajan ihmisille uskonto on yksityistä ja hengellisyyteen liittyvää, joka erottuu selkeästi maallisesta toiminnasta (Nongbri 2013, 18). Emme kuitenkaan voi olettaa, että antiikin ajan ihmiset luokittelivat todellisuutta samalla tavalla kuin nykyajan ihmiset, siksi emme myöskään voi pitää modernien käsitteiden käyttämistä antiikin ilmiöistä itsestäänselvyytenä. Niiden hyödyllisyys on sen sijaan pystyttävä osoittamaan. (Miller 2014, 237.)

Nykyään miellämme uskonnon omaksi kategoriakseen, joka erottuu selkeästi yhteiskunnallisesta ja poliittisesta toiminnasta. Uskonto on siis yksityisasia. Kuitenkin esimerkiksi antiikin roomalaiset eivät käsittäneet uskontoa tällä tavalla, sillä Roomassa uskonto oli nimenomaan yhteisöllinen asia. Sellaiset toiminnot, joita modernit länsimaalaiset mieltävät uskontoon liittyviksi, kuuluivat erottamattomasti sosiaaliseen ja poliittiseen toimintaan. (Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 24.) ”Uskonto” oli olennainen osa politiikkaa, yhteiskunnallista elämää ja sotilastoimintaa. Rooman valtakunnan jumalat takasivat valtion turvallisuuden, varallisuuden ja sotavoitot. Ihmisten asianmukaisesti suorittamat riitit takasivat jumalten jatkuvan tuen. Vastaavasti taas sotilaalliset tappiot ja muut yhteiskunnalliset ongelmat katsottiin johtuneen riittien laiminlyömisestä. Pääpaino oli siis yhteisön säilymisessä ei yksittäisen roomalaisen moraaliajattelussa tai yksityisessä toiminnassa. (Beard 1994, 729.)

On myös perusteltua olettaa, että kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa eläneet juutalaiset käsittivät identiteettinsä hyvin samalla tavalla kuin heitä ympäröivät kansat. Erillisen uskonnon kategorian puuttumisen todisteena voidaan nähdä esimerkiksi se, että muinaisessa hepreassa ja arameassa ei ole sellaista sanaa, jota voisi kääntää nykykielille sanalla *uskonto* (Nongbri 2013, 26). Lisäksi juutalaisen identiteetin ajateltiin siirtyvän vanhemmilta lapsille. Henkilö oli juutalainen, jos hänen vanhempansa olivat juutalaisia. Toisaalta on myös totta, että erityisesti kreikkalaiselta ja roomalaiselta aikakaudelta on todisteita ei-juutalaisista, jotka olivat kiinnostuneita juutalaisesta elämäntavasta ja kääntyivät juutalaisuuteen joko

kokonaan tai osittain. (Grabbe 2000, 310.) Kuitenkin Mason (2007, 491), jonka mukaan uskontoa ei erillisenä kategoriana ollut antiikissa, huomauttaa, että sitoutuminen juudealaisten lakiin ja tapoihin poikkesi kulttiin tai filosofiseen koulukuntaan liittymisestä. ”Juutalaisuuteen kääntymisessä” oli kyse toiseen ihmisryhmään ja kulttuuriin liittymisestä (mp.). Antiikin aikana ihmiset identifioituivat ensisijaisesti perheen, syntyperän, suvun tai etnisen ryhmän sekä syntypaikan, alkuperän ja kasvatuksen perusteella. Jokaisella näistä piirteistä koostuvalla ryhmällä oli omat ominaisuutensa. (Elliott 2007, 122.) Sellaiset ilmiöt, joita nykytutkijat ovat määritelleet muinaisiksi uskonnoiksi, on mielekkäämpää ymmärtää etnisinä kategorioina. Yhteiset tavat, uhritoimitukset ja pyhät paikat olivat yhteisten esivanhempien ja yhteisen kielenä ohella etnisen ryhmän osatekijöitä. (Nongbri 2013, 63.) Mitä me nykyään kutsumme uskonnoksi, oli antiikissa osa etnisyyttä.

Tähän liittyy myös kysymys siitä, mitä termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) merkitsi noin vuosien 539 eKr.–70 jKr. välisenä eli toisen temppelin aikana: viitattiinko sillä joskus myös juutalaisen uskonnon harjoittajiin vai ainoastaan etniseen ryhmään (Miller 2014, 217)? Jotkut tutkijat ovat nimittäin väittäneet, että termin uskonnollinen merkitys kehittyi vasta toisen Jerusalemin temppelin tuhon (70 jKr.) jälkeen (ks. esim. Elliot 2007). Tähän kysymykseen palaan myöhemmin analyysissä, kun tarkastelen termin käänkösvaihtoehtoja. Tässä esittelen lyhyesti kolmea näkemystä: (1) *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittaa ainoastaan etniseen ryhmään, (2) termillä on myös uskonnollisia sivumerkityksiä ja (3) uskonnon merkitys oli syntyneessä toisen temppelin aikana, mutta se ei ollut vielä täysin kehittynyt. Ensimmäistä näkökantaa puolustavan Masonin (2007, 489) mukaan koska käsitettä ’uskonto’ ei antiikin aikana ollut olemassa, sekä termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittauskohteet itse että ulkopuoliset mielsivät termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittauskohteet etniseksi ryhmäksi. Kreikkalais-roomalaisen maailman *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) pysyi paikkaan ja sen tapoihin yhdistettävänä ihmisryhmänä riippumatta siitä, kuinka kaukana yksittäiset *Ἰουδαῖοι* (Ioudaioi) olivat Juudeasta. Monet mullistukset Juudean politiikassa ajanlaskun alun tienoilla eivät muuttaneet tätä. Toisillakin alueilla oli poliittisia epävakauksia, mutta siellä asuvista ihmisistä puhutaan edelleen sen alueen asukkaina. (Mason 2007, 511.) Schwartz (2014, 93) on taas sitä mieltä, että jos toisen temppelikauden ajan *Ἰουδαῖοι* (Ioudaioi) keskittyivät

sellaisiin asioihin, joita nykyään pidämme juutalaisuuteen liittyvinä, on hyödyllistä käyttää sanoja *juutalaiset* ja *juutalaisuus*. Lisäksi on todennäköistä, että *Ιουδαῖοι* (Ioudaioi) tulivat tietoiseksi omasta uskonnollisuudestaan, koska he elivät muiden kansojen yhteydessä, jotka suhtautuivat jumaluuksiin eri tavalla kuin he (Schwartz 2014, 101). Kolmatta näkökulmaa voidaan taas luonnehtia eräänlaiseksi keskitieksi, jonka mukaan toisen temppelikauden loppuun mennessä termille *οἱ Ιουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) alkoi kehittyä uskonnollista merkitystä (Miller 2014, 218). Miller (mts. 243) kritisoikin tutkijoita, jotka pitävät valistuksen jälkeistä uskonnollisuutta ja etnisyyttä ainoina vaihtoehtoina, eivätkä huomioi välimaastoa, jonka perusteella voimme olettaa, että jonkinlainen uskonnon kategoria oli kehittymässä, vaikkei se ollutkaan nykyistä valistuksen jälkeistä uskonnon määritelmää vastaava.

Antiikin ihmiset käsittivät siis kulttuurinsa ja toimintansa eri tavalla kuin nykyihmiset, mikä on otettava huomioon muinaisia tekstejä tutkittaessa ja kääntäessä. Meidän on oltava varovaisia, ettemme lue muinaisiin teksteihin jotain sellaista, mitä niissä ei ole. Onko siis mielekästä käyttää termiä *uskonto* antiikin ajan kulttuureista puhuttaessa? Kuten edellä havaittiin, asiasta on poikkeavia mielipiteitä, eikä kysymyksen syvempään käsittelyyn ole tässä tutkielmassa mahdollisuutta. Uskonto miellettiin antiikissa joka tapauksessa hyvin eri tavalla kuin modernissa länsimaisessa kulttuurissa, mikä saattaa hankaloittaa muinaisten uskonnollisuutta käsittelevien tekstien kääntämistä.

Edellistä pohdintaa uskonnon kategoriasta antiikin aikana on hyvä pitää mielessä, kun siirryn käsittelemään sellaisia ilmiöitä, joita on perinteisesti kutsuttu uskonnoiksi. Niitä ei kuitenkaan tarvitse välttämättä pitää erillisinä uskontoina. Esimerkiksi Artemiin kultti ei sulje pois muiden jumalien palvontaa, eikä gnostilaisuuskaan rajoitu yhteen uskontoperinteeseen. Sitä voidaan ehkä pikemmin kutsua filosofiaksi kuin uskonnoksi.

### 2.3.2 Juutalainen uskonnollisuus

Yleensä oletetaan, että toisen temppelin ajan juutalainen uskonnollisuus vastaa nykypäivän juutalaisuutta. Ihmiset kokoontuvat synagogissa rukoilemaan ja kuuntelemaan Raamatun ääneen lukua. Usein myös oletetaan, että kirjoitusten lukeminen ja tutkiminen ovat aina olleet juutalaisen uskonnollisuuden ydin. On totta,

että erityisesti Toora oli tärkeä osa juutalaisuutta ainakin 332 eKr. lähtien. Kuitenkin juutalainen uskonnollinen elämä ennen vuotta 70 jKr. poikkesi merkittävästi myöhemmästä juutalaisuudesta. Tärkein uskonnollinen instituutti oli pitkään Jerusalemin temppeli, joka ei kuitenkaan vastaa synagogaa. Siellä pääpaino ei ollut pyhien tekstien tutkimisessa vaan uhritoimituksessa. Uhrilahjoja oli annettava päivittäin, viikoittain ja kuukausittain sekä uskonnollisten juhlien yhteydessä. Jos joku rikkoi lakia vastaan, hänen oli suoritettava uhritoimitus. Samoin jos joku halusi kiittää Jumalaa saamastaan suosiosta, hän antoi uhrilahjan. (Grabbe 2010, 40.) Ihmiset saattoivat uhrata myös siinä toivossa, että uhrilahja miellyttää Jumalaa, ja he saavat hänen suosionsa (Ehrman 2000, 36). Temppelissä käynti oli usein myös sosiaalinen tilaisuus ja perhetapahtuma, sillä uhrieläimestä jäljelle jäänyt liha syötiin perheen ja ystävien kanssa. Temppelikulttiin liittyi kuitenkin muutakin kuin uhraamista. Papisto toimi lain vartijana, ja pappien tehtävänä oli opettaa sitä kansalle. Ei tosin tiedetä, miten tämä käytännössä tapahtui. Lisäksi temppelissä myös rukoiltiin, laulettiin ja lausuttiin pyhiä kirjoituksia. Se oli siis juutalaisen uskonnollisen elämän keskus. Synagogia alkoi sen sijaan esiintyä vasta 200-luvulla eKr. Egyptissä ja Vähä-Aasiassa Israelin ulkopuolella asuvien juutalaisten yhteydessä. Näyttää siis siltä, että synagogia syntyi sellaisilla alueilla, joilla juutalaiset eivät päässeet helposti temppeliin. Suurin osa Palestiinassa elävistä juutalaisista asui kuitenkin sen verran lähellä temppeliä, että he pystyivät käymään siellä säännöllisesti. Tästä syystä vaihtoehtoiselle palvontapaikalle ei ollut tarvetta, joten synagogia alkoi esiintyä Palestiinassa melko myöhään, vasta ensimmäisellä vuosisadalla eKr. Lisäksi kirjallisten lähteiden sekä arkeologisten löytöjen perusteella synagogia esiintyi vain harvakseltaan ennen vuotta 70 jKr. (Grabbe 2010, 41.)

Papisto ja erityisesti ylipappi hallitsivat juutalaista uskonnollista järjestelmää toisen temppelikauden aikana. Papit vastasivat temppelistä ja temppelikultin toiminnasta. (Grabbe 2010, 42.) Papit periytyivät samasta heimosta, jonka tehtävänä oli ylläpitää temppelin tuhoutumiseen asti israelilaisen uskonnollisuuden ytimessä ollutta uhraamisjärjestelmää (Mason 2007, 484; mts. 43). Vastineeksi palveluksestaan temppelissä papit ja heidän apulaisensa saivat elantonsa kansalta kymmenysten muodossa (Schwartz 2014, 95). Uskonnollisen auktoriteettinsa lisäksi papistolla oli toisinaan myös maallista valtaa, sillä Juudean ollessa itsenäinen valtio he johtivat

sitä. Rooman vallan alla heidän poliittinen valtansa väheni huomattavasti, mutta he vastasivat edelleen temppelin ja Jerusalemin toiminnasta. (Grabbe 2010, 42.) Lisäksi pappien tehtävänä oli tulkita lakia, ja soveltaa sitä arkitilanteisiin (mts. 45).

Fariseukset ovat tutkituin Jeesuksen ajan juutalainen ryhmä. Tämä johtuu osittain heidän yleisestä esiintyvyydestään Uuden testamentin teksteissä ja toisaalta siitä, että heidän oletetaan olevan rabbiinisen juutalaisuuden edeltäjiä (Grabbe 2010, 51). Erityisesti suullisen lain korostamisen voidaan nähdä viittaavan yhteyteen myöhempien rabbien kanssa (ks. Ehrman 2000, 39). Grabben (2010, 52) mukaan emme voi luottaa täysin Uuden testamentin kuvaukseen fariseuksista, sillä kertomukset esittävät heidät kielteisessä valossa. Kuitenkin tietyt fariseuksille ominaiset piirteet, kuten ruoka- ja puhtaussäädösten painottaminen, vastaavat rabbiinisten lähteiden kuvauksia (mp.). Myös Ehrman (2000, 38) on sitä mieltä, että myöhemmin muodostunut kuva fariseuksista tekopyhinä teeskentelijöinä ei vastaa ensimmäisen vuosisadan historiallista tilannetta. Vaikka ei ole selkeitä todisteita siitä, että tämä ryhmä olisi koskaan hallinnut uskonnollista tai yhteiskunnallista elämää, on joitain viitteitä siitä, että fariseukset olisivat pyrkineet saamaan poliittista valtaa, mutta he eivät koskaan onnistuneet siinä. On kuitenkin hyvin tärkeää tiedostaa, ettemme tiedä kovinkaan paljon tästä ryhmästä (Grabbe 2010, 56–57).

Tietomme saddukeuksista ovat vielä niukemmat kuin fariseuksista. Suurin osa saddukeuksia käsittelevistä lähteistä on kielteinen, mikä tekee heidän uskomustensa rekonstruoinnista haastavaa. (Grabbe 2010, 57.) Kuitenkin esimerkiksi Uusi testamentti viittaa siihen, etteivät he uskoneet ylösnousemukseen (Matt. 22:23). Saddukeukset ja fariseukset kiistelivätkin useista teologisista ja käytännöllisistä aiheista. Yksi merkittävä kiistan aihe oli se, että saddukeukset hylkäsivät fariseusten tärkeänä pitämän suullisen lain, ja hyväksyivät ainoastaan pyhät kirjoitukset arvovaltaisina. (Ehrman 2000, 39.) Heidän nimensä voidaan nähdä viittaavan jonkinlaiseen yhteyteen papiston kanssa (Grabbe 2010, 58). Myös Ehrmanin (2000, 39) mukaan on viitteitä siitä, että saddukealainen ylipappi toimi välittäjänä kansan ja roomalaisen auktoriteetin välillä.

Toinen kirjoituksia painottava yhteisö oli essealaiset, joita yhdistetään yleensä Kuolleenmeren kääröjä tuottaneeseen yhteisöön (Grabbe 2010, 59). Heillä oli vahvoja erimielisyyksiä sekä fariseusten että saddukeusten kanssa. Essealaiset

syyttivät fariseuksia suullisen lain korostamisesta kirjetetun tooran sijaan ja saddukeuksia temppelikultin turmelemisesta. (Ehrman 2000, 39.) Tämän takia he pitivät Jerusalemin temppeliä saastuneena ja pysyivät siitä kaukana. Näin pyhien kirjoitusten lukeminen ja tutkiminen oli heille erityisen tärkeää. (Grabbe 2010, 132–133.)

Kuten yllä huomattiin, toisen temppelin ajan juutalaisuus koostui monista toistensa kanssa enemmän tai vähemmän kiistelevistä ryhmistä. Tämä monimuotoisuus näkyy myös erilaisissa uskomuksissa. Esimerkiksi yleinen ajatus on, että kreikkalaiset uskoivat sielun kuolemattomuuteen, ja juutalaiset uskoivat ruumiilliseen ylösnousemukseen. Kuitenkin vaikka jotkin juutalaisryhmät uskoivat ruumiin ylösnousemukseen, toiset taas uskoivat ainoastaan sielun ylösnousemukseen. Ajatus kuolemattomasta sielustakaan ei ollut juutalaisille täysin vieras, ja jotkut saattoivat uskoa sekä kuolemattomaan sieluun että ruumiilliseen ylösnousemukseen (Grabbe 2010, 106.)

### **2.3.3 Efesoksen Artemiin kultti**

Tämän alaluvun aiheena on Efesoksessa ollut Artemiin kultti varhaisen kristinuskon leviämisen aikana. Kultti on merkittävä tutkielmani kannalta, koska perinteisen näkemyksen mukaan Paavali kirjoitti Ensimmäisen Timoteuskirjeen Efesoksen seurakunnassa olleelle Timoteukselle (ks. 5.2.1). Voidaan siis ajatella, että tämän seurakunnan historiallisuskonnollisen tilanteen tarkastelu valottaa kirjeen sanomaa.

Efesoksen kaupunki sijaitsi Kaystros-joen eteläpuolella (Rogers 2013, 44). Se oli alusta lähtien satamakaupunki, joka vaurastui merkittävästi kaupankäynnin myötä (mts. 220). Yhtenä vaurauden merkinä voidaan nähdä kaupungin mahtava Artemiin temppeli. Se oli antiikin ajan suurin rakennus ja efesolaisen yhteiskunnallisen ja uskonnollisen elämän keskus (Robbins 2009, 8).

Vaikka Efesoksessa palvottiin myös perinteisiä kreikkalaisia jumalia, kaupungin tärkein jumaluus oli kuitenkin Artemis (Rogers 2013, 6). Efesoksen kaupunki olikin Artemiin kultin keskus, ja kaupungissa ollut Artemiin temppeliä pidetään yhtenä maailman seitsemästä ihmeestä (Wilt 2017, 2). Artemista palvottiin kuitenkin myös Efesoksen ulkopuolella. Efesoksen Artemis oli kreikkalais-roomalaisen maailman suosituimpia ja vaikutusvaltaisimpia jumaluuksia. Häntä palvottiin ympäri Rooman

valtakuntaa. Esimerkiksi monissa kaupungeissa Artemiin kuva painettiin kolikkoihin. (Rogers 2013, 6.)

Efesoksen Artemiin kultissa ei kuitenkaan palvottu perinteisen kreikkalaisen pantheonin Artemis-jumalatarta. Kaupungista löytyvistä Artemiin kuvista voidaan havaita, että Efesoksen Artemista palvottiin elämää antavana hedelmällisyyden jumalattarena. Voimakkaan äitijumalattaren palvominen oli tärkeä osa Efesoksen kaupungin historiaa. Jo ennen kuin kreikkalaiset perustivat kaupungin, alue oli tärkeä anatolialaisen äitijumalattaren, Kybelen, palvonnan keskus. Myöhemmin äitijumalattaren hahmo sulautui kreikkalaiseen Artemis-jumalattareen. Ajatus kaikkivaltiaasta jumalattaresta oli erittäin voimakas Paavalin aikaisessa Efesoksessa. Tätä kuvaa esimerkiksi paikallinen legenda, jonka mukaan kaupungin perusti äitijumalatarta palvova naissoturikansa (Cosaert 2013, 7.)

Artemiin kultille oli ominaista myös, että varakkaat maksoivat suuriakin summia temppelille, mistä he odottivat saavansa suosiota sekä jumaluudelta että kultin jäseniltä. Tämä ajattelutapa levisi todennäköisesti myös kristillisiin seurakuntiin, joissa varakkaat efesolaisnaiset lahjoittivat varojaan yhteisölle ja olettivat saavansa kiitokseksi auktoriteettia ja vaikutusvaltaa. (Wilt 2017, 2.) Artemiin kultin vaikutusta efesolaiseen seurakuntaan ja erityisesti sen naisjäseniin käsitellään tarkemmin analyysissä.

#### **2.3.4 Gnostilaisuus**

Tässä luvussa esitellään yksi antiikin filosofisuskonnollinen suuntaus gnostilaisuus. Vaikka se oli hyvin moninainen, jotkut tutkijat ovat väittäneet, että Paavali olisi reagoinut gnostilaisiin tai proto-gnostilaisiin ideoihin kirjeessään Timoteukselle. Siksi gnostilaisuuden pääpiirteet on hyödyllistä esitellä, ennen kuin siirrytään analysoimaan Ensimmäistä Timoteuskirjettä.

Termillä gnostilaisuus viitataan antiikissa esiintyviin vaikeasti määriteltäviin ja hyvin hajanaisiin uskonnollisiin ilmiöihin, jotka esittävät tiedon (γνῶσις; gnōsis) pelastukseen johtavana tienä (Reeves 2010, 678). Gnostilaisille jumalallisen totuuden ja viisauden lähde on tieto, jonka tähän valmiina olevat pystyvät löytämään itsessään. Keskeistä gnostilaisuudessa on Jumalan kohtaaminen. Tietoisuuden saavuttaminen tarkoittaakin pohjimmiltaan oman itsensä sisällä piilevän jumalallisen olemuksen eli



ihmisluonteen alkuperä löytämistä. Ne, jotka löytävät tämän alkuperän, löytävät samalla myös itsensä ja oman hengellisen alkuperänsä. Näin itsetietoisuuden löytämisen kautta ihmisen ajatellaan saavan myös tietoa koko maailmankaikkeudesta. (LaCorte 1989, 3–10.)

Gnostilaisuutta kuvataan yleensä dualistiseksi ja maailmanvastaiseksi. Dualismilla tarkoitetaan kahtiajakoa, ja gnostilaisuudessa on voimakas kahtiajako hengen ja aineen, ymmärryksen ja kehon sekä hyväntahtoisen Jumalan ja pahantahtoisen, alempiarvoisen jumalan välillä (Grabbe 2010, 122). Sen mukaan ihmiskunta on fyysistä maailmankaikkeutta hallitsevien voimien orjuuttama: jumalallista alkuperää oleva ihmishenki on fyysisen kehon vangitsema (Reeves 2010, 678). Lisäksi gnostilaisen kosmologian tärkeä piirre on jumalallisten olentojen hierarkia (LaCorte 1989, 7). Tämä aineellinen maailma on vihamielisen ja alempiarvoisen jumalan vallassa. Aineellisesta maailmasta pakeneminen onnistuu tiedon saavuttamisella. Jumalallisen tiedon saavuttanut henki pystyy palaamaan henkimaailman luoneen hyväntahtoisen ja ylempiarvoisen Jumalan luo. (Reeves 2010, 678.)

Gnostilaisuuden alkuperästä on erilaisia näkemyksiä. Nykytutkijat mieltävät gnostilaisuuden eräänlaiseksi tyytymättömän intellektuaalisen eliitin filosofiseksi ja uskonnolliseksi myöhäisantiikin valtakulttuurin vastarinnaksi. Sen alkuperänä on myös pidetty tiettyjä itämaisia maailmankatsomuksia ja kreikkalaisia filosofisia suuntauksia. Kuitenkin juutalaisuuden ja gnostilaisuuden yhteyttä on ollut tapana korostaa gnostilaisiksi tulkittuja tekstejä sisältävien Nag Hammadi koodeksien löytämisen jälkeen vuonna 1945. Joidenkin tutkijoiden mukaan gnostilaisuus sai vaikutteita tai jopa kehittyi juutalaisesta uskonnollisuudesta. Näissä käsikirjoituksissa säilyneiden gnostilaisten tekstien katsottiin sisältävän useita sellaisia piirteitä, jotka viittaavat juutalaisuuden tärkeään rooliin gnostilaisuuden synnyssä. (Reeves 2010, 678–679; LaCorte 1989, 3.) Lisäksi LaCorten (mp.) mukaan löydöt eivät mullista käsitystämme ainoastaan gnostilaisuudesta vaan koko varhaiskristillisestä liikkeestä. Nag Hammadin tekstit sisältävät nimittäin muiden muassa sellaisia teoksia kuin Tuomaan evankeliumi, Filippuksen evankeliumi, Tuomas Kilvoittelijan kirja ja Totuuden evankeliumi (LaCorte 1989, 4). Näissä vaihtoehtoisissa evankeliumeissa Jeesus käyttäytyy ja puhuu hyvin eri tavalla kuin Uuden testamentin teksteissä. On kuitenkin otettava huomioon, että nämä gnostilaiset teokset ovat paljon myöhempiä

kuin Uuden testamentin evankeliumit, eikä niitä siksi pidetä hyvinä lähteinä esimerkiksi historiallisesta Jeesuksesta tai Jeesuksen ajan Palestiinan kulttuurista. Lisäksi gnostilaisuuden juutalainen alkuperäkään ei ole niin yksiselitteinen. Reevesin (2010, 679) mukaan juutalaisuutta ja gnostilaisuutta kirjallisuutta yhdistävät tekijät eivät ole ominaisia vain näiden kahden ryhmän teksteille, vaan sekä kristityt että muut muinaisten uskontojen harjoittajat kirjoittivat samantyyppisiä tekstejä.

Joka tapauksessa gnostilaisissa teksteissä hyödynnetään sekä juutalaisten heprealaisessa Raamatussa että kristittyjen Uudessa testamentissa olevia kertomuksia. Niille annetaan kuitenkin perinteisestä juutalaisesta ja kristillisestä tulkinnasta huomattavasti poikkeavia tulkintoja. Esimerkiksi gnostilaiset tulkitsevat luomiskertomuksessa esiteltyä naisen ja miehen suhdetta siten, että Eeva antaa Aadamille elämää ja viisautta (LaCorte 1989, 8). Toisissa gnostilaisissa teksteissä taas käärmeen kuvataan harhaanjohtamisen sijaan auttavan Eevaa valaistumaan, ja kielletyn puun hedelmästä syöminen vapauttaa tyrannisen jumalan vallan alta (mts. 6).

## **2.4 Sukupuolirollit antiikin Roomassa**

Sukupuolten välinen suhde on hyvin monimutkainen aihe, eikä tässä ole tarkoitus käsitellä koko antiikin aikakautta, koko Välimeren aluetta tai kaikissa yhteiskuntaluokissa olevia naisia ja miehiä. Alle on koottu sellaisia sukupuoleen liittyviä seikkoja, jotka tulevat esiin analyysissä. Ensiksi esittelen perhe-elämää antiikin Roomassa, minkä jälkeen luon lyhyen katsauksen naisten tilanteeseen juutalaisuudessa. Lopuksi esittelen keisariajalla ilmaantunutta uusi roomalainen nainen -ilmiötä.

### **2.4.1 Perhe-elämä**

Vaikka antiikin aikana käsitteet *perhe* tai *suku* sisälsivät muitakin kuin saman katon alla asuvia, kotitalous oli tärkeä suvun yksikkö. Se koostui avioparista, heidän lapsistaan ja hyvin usein orjista. Toisinaan kotitalouteen kuului myös isovanhempia, naimattomia aikuisia tai muita sukulaisia. Antiikin kotitaloudet olivat sekä kuluttavia että tuottavia yksiköitä. Kaikki kotitalouden jäsenet osallistuivat yleensä elannon hankkimiseen. (DeSilva 2018, 110.)

Avioliitto oli kotitalouden perusta ja sukulaisuussuhteen tärkein tekijä (MacDonald 2010, 34). Avioliiton tarkoitus oli pääasiassa jälkeläisten ja perinnön turvaaminen. Avioliittoa ei siis edeltänyt seurustelu ja romanttinen rakkaus, vaan sen järjestivät tulevien puolisoitten vanhemmat perheen tulevaisuutta ja kunniaa silmällä pitäen. Juutalaisilla oli tapana avioitua oman heimonsa jäsenten kanssa, jotta Vanhassa testamentissa kuvatut heimojen perintöosat pysyisivät muuttumattomina. Roomalaisten avioliittojen tarkoituksena oli sen sijaan solmia strategisia liittoja eri perheiden kesken. (DeSilva 2018, 111.)

Antiikissa kotitaloutta johti perheenisä (*pater familias*). Hän toimi kotitalouden puolesta ja edusti sitä ulkopuolisille. (DeSilva 2018, 111.) Tämä liittyy luvussa 2.2.2 esiteltyyn kollektivismiin. Ryhmän johtaja edusti ryhmän kunniaa ulkopuolisille, ja ryhmän kunnia liittyi erityisellä tavalla hänen omaan kunniaansa. Ryhmän jäsenen häpäisy oli loukkaus myös hänen kunniaansa vastaan. Ryhmän jäsenet oli taas oltava uskollisia ja kuuliaisia ryhmän edustajalle sekä osoitettava hänelle kunnioitusta. (Malina 2001, 44.) Perheen pää ei kuitenkaan saanut hallita perhettä tyrannina tai käyttää hyväksi asemaansa. Vallan ohella perheen pään asemaan liittyi myös raskasta moraalista vastuuta koko kotitalouden hyvinvoinnista. Lisäksi vain ne, jotka hoitivat kotitaloutensa hyvin, saattoivat päästä johtoasemaan yhteiskunnassa. Suojelua ja huolehtimista vastaan muilla perheenjäsenillä oli tiettyjä velvollisuuksia perheenisää kohtaan. Naisten oli esimerkiksi alistuttava miehen auktoriteetille, pysyttävä hiljaa julkisilla paikoilla ja oltava vaatimattomia ja siveitä. Elämän lahjan saaneina lapset olivat taas ikuisesti velassa vanhemmilleen. Heidän oli siis kunnioitettava vanhempiaan ja huolehdittava heistä vanhalla iällä. (DeSilva 2018, 111–112.)

Ensimmäisten vuosien aikana ensisijaisesti äiti huolehti lapsista. Kun he täyttivät viisi tai kuusi vuotta, isä osallistui lastensa kasvattamiseen entistä aktiivisemmin. Antiikissa useimpia lapsia opetettiin kotona. Opiskelu koostui yleensä jonkin ammatin, sosiaalisten taitojen ja perheen uskontoperinteen oppimisesta. Tytöt taas oppivat kotitaloustaitoja äidin johdolla. Lisäksi kun heistä tuli vanhempia, äiti valmisti heidät avioliittoon. Kouluja oli antiikin aikana olemassa, mutta ne oli tarkoitettu ainoastaan varakkaiden perheiden lapsille. (DeSilva 2018, 112.)

### 2.4.2 Naiset juutalaisuudessa

Kun tarkastellaan naisten tilannetta eri ensimmäisen vuosisadan juutalaisissa yhteisöissä, voidaan todeta, että yhteisöt elivät patriarkalisessa eli isänvaltaisessa yhteiskunnassa. Tämä tarkoittaa sitä, että perheen vanhimmalla miehellä oli sekä lain että yhteisön turvaamaa merkittävää auktoriteettia. Esimerkiksi nainen oli lain mukaan joko isänsä tai aviomiehensä vastuulla. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että naisia tai lapsia olisi lain perusteella tai yhteiskunnallisesti pidetty pelkkinä esineinä. Onkin otettava huomioon, että sukupuolten väliset suhteet olivat hyvin monimutkaiset ja ihmisten yhteiskunnalliseen asemaan vaikuttivat sukupuolen lisäksi myös varallisuus, yhteiskuntaluokka ja heihin kohdistetut sosiaaliset asenteet ja odotukset. Näin jaottelu, jossa naisia kuvataan sorrettiina ja miehiä sortajina, luo vääristyneen kuvan tätä asetelmaa monimutkaisemmasta todellisuudesta. (Grabbe 2000, 302.)

Ymmärtääksemme useita naisiin kohdistuvia rajoituksia meidän on ymmärrettävä antiikin ihmisten ajattelutapa. Antiikissa jokaiselle ilmiölle ja ihmiselle oli omat paikkansa. Näin israelilaisessa yhteiskunnassa myös naisilla oli oma rajoitettu alueensa, eivätkä he yleensä saaneet osallistua miespuolisille israelilaisille tarkoitettuun toimintaan (Grabbe 2000, 140). Toisaalta kotona vaimo ja vanhemmat naiset toimivat huomattavan vapaasti. Naiset olivat vastuussa kodin askareista, kuten orjien työskentelyn valvonnasta ja lasten kasvatuksen ohjaamisesta. Lisäksi miehen mahdollisuus puuttua kodin järjestämiseen oli hyvin rajallinen. (Grabbe 2000, 303; MacDonald 2010, 35.) Arkielämässä tapahtuvan erottelun lisäksi sukupuolia eroteltiin myös kulttitoiminnassa. Esimerkiksi toisessa temppelissä oli naisille erotettu esipiha, jota pidemmälle he eivät todennäköisesti saaneet lähestyä temppeliä (Grabbe 2000, 140). Myös synagogissa sukupuolet erotettiin toisistaan ainakin Herodeksen hallituskaudelta lähtien (Horbury 1999, 376). Lisäksi vaikka naisilla oli mahdollisuus toimia juutalaisyhteisön patronuksina, heidän mahdollisuutensa toimia opettajina olivat hyvin rajalliset (mts. 398).

On kuitenkin otettava huomioon, että juutalaisnaisten laillinen ja yhteiskunnallinen asema vaihteli merkittävästi yhteisön mukaan. Myös yhteisöä ympäröineellä laajemmalla yhteiskunnalla oli vaikutusta naisten asemaan. Esimerkiksi on perinteisesti oletettu, että Palestiinassa elävät juutalaisnaiset eivät pystyneet

tekemään aloitetta avioerosta. On kuitenkin todisteita siitä, että Egyptin Elefantinessä eläneen juutalaisyhteisön keskuudessa se oli naisille mahdollista. Lisäksi sekä naisten että miesten itsenäisyys riippui suuresti varallisuudesta: varakkaat naiset, joilla ei ollut läheisiä miessukulaisia, viettivät melko itsenäistä elämäntapaa. (Grabbe 2000, 302–304.) Tällaiset naiset saattoivat jopa saavuttaa arvovaltaa ja päästä johtoasemiin yhteisössä (Cosaert 2013, 10). Esimerkiksi joillakin naisilla saattoivat olla sellaisia titteleitä kuin *synagogan johtaja* tai *vanhempi* (Horbury 1999, 358). Lisäksi on myös kirjallisia todisteita siitä, että useilla naisilla oli poliittista valtaa (Cosaert 2013, 11). On kuitenkin muistettava, että tällaisia vaikutusvaltaisia naisia on pidettävä suurimmaksi osaksi poikkeustapauksina. Kuitenkin he toimivat todisteina erilaisista juutalaisnaisten mahdollisuuksista kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. (Mts. 14.)

### 2.4.3 Uusi roomalainen nainen

Lailliset lähteet ja arkeologiset todisteet viittaavat siihen, että Rooman siirtyminen tasavallasta keisariaikaan toi mukanaan yhteiskunnallisia muutoksia, jotka johtivat niin sanotun uusi roomalainen nainen -ilmiön syntymiseen (Cosaert 2013, 15). Cosaertin (mp.) mukaan ensimmäistä kertaa käänteentekevät lailliset, poliittiset ja sosiaaliset muutokset mahdollistivat naisten julkisen toiminnan. Ennen sosiaalisten muutosten toteuttamista harvoilla naisilla oli perheen ulkopuolista identiteettiä. Nainen oli joko jonkun tytär tai vaimo, ja hänen vastualueensa oli koti. Tästä on todisteena naisista tehtyjen patsaiden puute tasavallan aikana. Tämä muuttui kuitenkin keisariaikana, jolloin merkittävien roomalaisnaisten kuten Livian, Augustuksen vaimon, patsaita alkoi ilmestyä ympäri valtakuntaa. Naisten näkyvämpi rooli johtui suuremmaksi osaksi roomalaisen lain muutoksista, jotka antoivat vaimoille taloudellista riippumattomuutta ja turvaa. Tasavallan aikana roomalaisen vaimon omaisuus oli laillisesti hänen miehensä omaisuutta. Avioeron yhteydessä naisilla ei ollut paljon toivoa myötäjäisten takaisinsaamiseen. Keisariaikana pantiin toimeen uusia lakeja, joiden tarkoitus oli suojella vaimoja taloudelliselta epäoikeudenmukaisuudelta. Lait antoivat vaimoille laillisen oikeuden omistaa ja hallinnoida omaisuutta, mikä johti vaimojen uusiin mahdollisuuksiin. Näin sai alkunsa uusi sukupolvi naisia, joiden elämäntapa ja mahdollisuudet poikkesivat huomattavasti perinteisestä nöyrän roomalaisnaisen mielikuvasta. Varakas vaimo

pystyi nyt tekemään mitä halusi, eikä hänen enää tarvinnut pelätä avioeroa. Päinvastoin hänellä oli nyt oikeus erota miehestään ja saada osan ellei jopa kaiken myötäjäisistään takaisin. (Cosaert 2013, 15–17.) Tämä johti naisten taloudelliseen riippumattomuuteen ja yhteiskunnallisiin vapauksiin (Robbins 2009, 3).

Tämä muutos toi monia hyötyjä mukanaan. Varakkaista naisista tuli julkisija suojelijoita, ja osa heistä oli melko vaikutusvaltaisia julkisissa asioissa (Robbins 2009, 7). Tämä näkyy myös Uudessa testamentissa, jossa esitetään, miten tällaiset naiset myötävaikuttivat kristinuskon leviämiseen. Monet varakkaat naiset tukivat lähetyssaarnaajia, kuten Paavalia, taloudellisesti ja antoivat seurakunnan kokoontua heidän kodeissaan. Paavali kutsuukin osaa heistä työtovereikseen ilosanoman levittämässä. Näistä positiivisista vaikutuksista huolimatta tällä yhteiskunnallisella kehityksellä oli haittapuoliakin. Monet naiset käyttivät nimittäin uutta vapauttaan tavoitellakseen henkilökohtaista mielihyvää perhevelvollisuuksien kustannuksella. Lisäksi nämä naiset keskittyivät liikaa ulkonäköönsä ja käyttivät aikaisemmin prostituoiduille ominaisia vaatteita ja kampauksia. (Cosaert 2013, 17–18.) He olivat myös äänekkäitä ja jopa aggressiivisiä julkisilla paikoilla (Robbins 2009, 6).

### **3 Käännösteorioita**

Tässä luvussa avaan näkökulmia teoreettiseen keskusteluun Raamatun kääntämisestä. Ensin luon lyhyen katsauksen eri tutkijoiden näkemyksiin aiheesta, minkä jälkeen tarkastelen ideologista kääntämistä ja uudelleenkääntämistä tarkemmin. Näitä näkemyksiä hyödynnän myös analyysissä.

#### **3.1 Uskonnollisten tekstien kääntämisen haasteita ja teorioita**

Uskonnollisten tekstien kääntämisen voidaan ajatella olevan yksi hankalimmista kääntämisen lajeista. Siinä joudutaan miettimään monia kysymyksiä kuten, pystytäänkö uskonnollisia tekstejä, kuten Raamattua, Koraania ja Talmudia, edes kääntämään, onko käännös samalla tavalla pyhä kuin lähtöteksti, ja voiko tekstin sanomaa siirtää kulttuurirajojen yli (Naudé 2010, 285).

Raamatunkääntämisen teoreetikko Eugene A. Nidan mukaan uskonnollisten tekstien kääntämisen suurimpia haasteita on se, mitä hän kutsuu sanapalvonnaksi. Tämän

näkemyksen mukaan jokin kreikan tai heprean kielen sana on aina käännettävä tietyllä tavalla. (Nida 2003, 77.) Tällainen lähestymistapa on ongelmallinen, koska kielten sanoilla on useita merkityksiä, eikä koskaan voida sanoa, että jonkin kielen sana tarkoittaa aina jotakin toista jollain toisella kielellä (Johns 2003, 45). Merkitykset on sen sijaan pääteltävä kontekstin avulla. Nida (1964, 159) esittääkin, että lähtötekstin ja käännöksen välillä on pohjimmiltaan kahdenlaista vastaavuutta eli ekvivalenssia: muodollista ja dynaamista. Muodollisesti vastaavissa käännöksissä pyritään säilyttämään lähtötekstin rakenteelliset osat, kuten sanaluokat ja sanajärjestys (mp.). Nidan (1964) ehdottamassa dynaamisessa vastaavuudessa keskitytään taas alkuperäisviestin sijaan vastaanottajan reaktioon (mts. 166). Nidan (2001, 3) mukaan käännös on onnistunut silloin, kun sen kohdeyleisö ei ole ymmärtänyt sitä väärin, vaikkei se olisikaan uskollinen lähtötekstille. Dynaamisen vastaavuuden tarkoituksena on siis tuottaa mahdollisimman luontevalta kuulostavaa tekstiä, eikä mallin perusteella toimittaessa oleteta, että käännöksen vastaanottajan on ymmärrettävä lähtökielen kulttuurikonteksti, jotta hän voisi ymmärtää tekstin sanomaa (Nida 1964, 159).

Kuitenkin Naudé (2010, 286) ajattelee, että koska Raamatun ajan kulttuuri ja nykykulttuuri ovat niin kaukana toisistaan, Raamatun teksti ei voi käännöksenäkään suorittaa nykykulttuurissa samaa kommunikatiivista funktiota kuin sen alkuperäisessä sosiaalisessa ja kulttuurisessa ympäristössä. Näin näiden tekstien kääntäminen ei voi perustua vastaavuuden ihanteeseen, vaan sen sijaan tarvitaan kohdetekstisuuntautunutta käännösstrategiaa, jossa käännöksen funktio ei ole riippuvainen lähtötekstin funktiosta (mp.). Kulttuurieron takia ei siis voida olettaa, että käännös pystyisi saamaan aikaan lähtötekstiä vastaavan reaktion. Tästä näkökulmasta voidaan ajatella, että kääntäjän on tehtävä valinta lähtötekstille kuuliaisuuden ja kohdekulttuurin kielellisiin ja kulttuurisiin tarpeisiin vastaamisen välillä (Naudé 2010, 286). Näin kyse on muodollisen ja dynaamisen vastaavuuden vastakkainasettelun sijaan lähtötekstin ja kohdetekstin vastakkainasettelusta. Täytyy kuitenkin muistaa, että käytännössä käännökset ovat vain suurelta osin eivätkä täysin joko lähtö- tai kohdetekstisuuntautuneita (mp.).

Myös Rohrbaugh (2008) kyseenalaistaa Nidan ekvivalenssiteorian toimivuuden. Hänen mukaansa se ei välttämättä pysty saavuttamaan tavoitettaan. Nida nimittäin

väittää, että merkityksille on ainoastaan annettava kielelliset ilmaukset, ja ne ymmärretään heti, koska ihmisluonne ylittää kulttuurierot. Kuitenkin nykyinen kulttuuriantropologinen tutkimus on kyseenalaistanut käsityksen kulttuurirajoja ylittävistä ”ihmisyydestä”. Näin Nidan ehdottama luonnollinen ilmaisutapa johtaa Venutin ”kotouttamiseksi” kutsumaan käännöstapaan. (Mts. 12.) Kotouttamisessa tuloksena on sujuva käännös, josta on usein myös häivytetty lähtökulttuurin arvot (Venuti 1995, 21). Venuti (1995) ja Rohrbaughin (2008) kannattama menettelytapa eli vieraannuttaminen tarkoittaa taas sitä, että käännöksessä poiketaan valtakulttuurin arvoista, jotta vieraan tekstin kielellinen ja kulttuurinen erilaisuus tulevat käännös tekstissä esiin (Venuti 1995, 23). Se on strateginen ratkaisu, jonka tarkoituksena on hämmästyttää lukijaa vieraalla tekstillä. Sillä pyritään välittämään lähtökulttuurin arvot ja katsomukset, mitä sujuva käännös ei pysty toteuttamaan. Sandys-Wunsch (2008, 145) mukaan ihmisten kokemukset nykyaikana poikkeavat nimittäin niin radikaalisti antiikin ajan ihmisten kokemusmaailmasta, että Raamatun tekstiä ei voi kääntää nykylukijalle ymmärrettävällä tavalla. Lisäksi Rohrbaugh (2008, 23) painottaa, että koska sosiaaliset ja kulttuuriset piirteet ovat merkityksellisiä Raamatun sanoman kannalta, vieraannuttaminen vaikuttaa olevan uskollisen käännöksen ehdoton edellytys. Silti monet kääntäjät kotouttavat tekstiä tiedostamattaan, mikä johtuu taas heidän puutteellisista tiedoistaan muinaisesta Välimeren kulttuurista. Tämä johtaa taas siihen, että kääntäjät sopeuttavat sanoman länsimaisen kulttuurin mukaiseksi. (Mts. 24.)

Myös Cheung (2012, 260) huomauttaa, että kotouttavissa käännöksissä lukijoille mahdollisesti loukkaavaa materiaalia pyritään mahdollisimman pitkälti poistamaan, mutta näin lukijat eivät saa mahdollisuutta jonkin heille vieraan ymmärtämiseen. Kulttuurista tietoa menetetään, jos käännöksessä esiintyy anakronismia ja kohdekielen idiomaattisia ilmauksia. Anakronismin ongelma on se, että se erottaa lähtötekstin sen historiallisesta kontekstista. Lukija olettaa, että teksti kuvaa nykyaikaista tai sitä vastaavaa tilannetta. Näin tunne erilaisuudesta jää välittymättä lukijalle. (Mts. 260–261.) Anakronismiin ja väärinymmärryksiin voi johtaa esimerkiksi nykyaikaisten termien käyttö vieraan kulttuurin teksteissä esiintyvistä ilmiöistä (Cheung 2012, 268). Esimerkiksi Vanhassa testamentissa esiintyvä hepreankielinen sana תָּרָא (tzara’at) on käännetty suomenkielisissä kirkkoraamatuissa (s)pitaaliksi. Nimitys on kuitenkin harhaanjohtava, sillä



hepreankielinen sana ei luultavasti viitannut nykyään spitaaliksi tai lepraksi kutsuttuun sairauteen eli Hansenin tautiin. Ei nimittäin ole todisteita siitä, että nykyään lepraksi kutsumamme sairaus olisi esiintynyt Palestiinan ja Syyrian alueella VT:n kirjoittamisen aikaan. Näin hepreankielisen sanan kuvaamaa ihosairautta (tai ihosairauksia) ei voida yhdistää nykyajan Hansenin tautiin. (Grzybowski & Nita 2016, 6.) Kohdekulttuurin idiomien käyttö hämärtää taas tekstin yhteyttä sen lähtökulttuuriin, ja luo mielikuvan siitä, että se syntyi lukijalle tuttua ympäristöä vastaavassa ympäristössä (Cheung 2012, 262–263).

Toisaalta uskoville Raamattu on sekä muinainen teksti että Jumalan sana, ja sen oletetaan toimivan Jumalan sanan tapaan. Näin myös nykyaikainen uskonnollinen toiminta tulee siis osaksi niin kääntämisen tarkoitusta kuin käännöksen käyttötarkoitusta. Tämä uskonnollinen toiminta voi vaihdella yhteisöstä toiseen, ja yhteisöt voivat jättää uskonnolliseen toimintaansa sopimattomat käännökset huomiotta. (De Vries 2017, 251.) Käytännössä siis kääntäjä ei voi tuottaa jollekin yhteisölle sellaista tekstiä, mitä se ei suostu ottamaan vastaan. Tiettyjen sanamuotojen käyttö voi olla tärkeä osa uskonnollista toimintaa. Raamatun lukijoilla voi siis olla ennako-odotuksia Raamatun kieltä kohtaan (Cheung 2012, 271). Esimerkiksi jos vakiintunutta kristillistä sanastoa on jo olemassa, sen käyttämättä jättäminen käännöksessä ja lähtötekstin sanojen vapaa kääntäminen voi jopa haitata käännöksen ymmärtämistä sellaisten lukijoiden piirissä, jotka ovat tottuneet vakiintuneisiin sanoihin ja ilmaisuihin (Cheung 2012, 264). Näin lukijat, jotka ovat tottuneet näkemään sellaisia kristilliseen sanastoon kuuluvia sanoja kuten *vanhurskas*, *autuas* tai *opetuslapsi*, saattavat kummastua näiden sanojen korvaamisesta toisilla ilmaisuilla.

Lisäksi sellaiset uskonnolliset yhteisöt, jotka pitävät Raamattua Jumalan sanana, voivat esittää toisistaan hyvin poikkeavia näkemyksiä siitä, miten Raamattua pitäisi kääntää. Jotkin perinteet painottavat Jumalan ja ihmisten erilaisuutta. Jumalan saatetaan ajatella puhuvan tuonpuoleista kieltä, jota ei saisi kääntää ihmisten jokapäiväiselle kielelle. Tällainen ajattelutapa johtaa helposti vieraannuttavaan käännökseen, jonka kieli ja tyyli on juhlavaa. Toiset yhteisöt ajattelevat, että Raamatun ensisijainen tarkoitus on välittää viesti Kristuksesta ja pelastuksesta. Näin on ensisijaisen tärkeää, että Raamatun sanoma tulee kohdekielellä ymmärretyksi.

Tällainen ajattelutapa saattaa taas johtaa kotouttaviin käännöksiin, joissa Jumala puhuu nykylukijoiden kieltä. (De Vries 2017, 251–252.) Jälkimmäisen ajattelutavan mukaan Raamatun sanoma on erotettavissa sen kulttuurisesta kontekstista. Silti teksti- ja kulttuurikontekstin voidaan ajatella olevan erityisen tärkeitä muinaisilla kielillä kuten Raamatun lähtökielillä kirjoitettujen tekstien tulkitsemisessa, sillä näillä kielillä ei enää ole elossa olevia äidinkieliä puhujia. Sanojen lisäksi niiden kuvaamat sosiaaliset todellisuudetkaan eivät aina vastaa nykylukijoiden odotuksia. Raamatun ajan ihmiset eivät suhtautuneet samalla tavalla varallisuuteen, sukulaisuuteen sekä kunniaan ja häpeään kuin länsimaalaiset lukijat. Näin myös luonnollista ilmaisutapaa kannattavan Nidan (2003, 77) mukaan suurimmat virheet Raamatun kääntämisessä eivät johdu siitä, että jonkun sanan sanakirjamerkitys jää epäselväksi vaan siitä, että sanan referentin asema siinä kulttuurissa on ymmärretty väärin.

Toinen hankala aihe on normien ja arvojen välittäminen kulttuurista toiseen. Kun Raamatun kulttuurin normit ja arvot ovat ristiriidassa nykykulttuurin kanssa, kääntäjien katsotaan lieventävän tekstiä tavalla, joka on epäuskollinen alkuperäisten kirjoittajien normeille, arvoille ja tarkoitukselle (de Vries 2017, 248). Tällaista tapahtuu erityisesti silloin, kun jokin käännös on tarkoitettu suppeamman kohderyhmän kuten lasten, naisten tai murteiden puhujien käyttöön. Heille pyhän tekstin lukeminen ei pitäisi olla epämiellyttävä kokemus, joten teksti mukautetaan heidän tarpeisiinsa. Tästä syystä on tuotettu esimerkiksi mukailtuja ja sukupuolinäkökulmaa huomioonottavia käännöksiä (ks. seuraava alaluku). Tämän seurauksena nykykääntäjien voidaan väittää ottavan usein enemmän huomioon nykylukijoiden tarpeita unohtaen samalla pyhien tekstien edustavan muinaisia kulttuureita. (Naudé 2010, 287.) Näin käännösprojektin käytännöllisten tavoitteiden voidaan katsoa määrittelevän käännöstopaa suurelta osin (de Vries 2017, 248). Onko käännöksen tarkoitus välittää tietoa kohdekulttuurista, välittää sanoma pelastuksesta vai tuoda jokin ryhmä erityisellä tavalla esiin? Näistä näkökohdista huolimatta de Vriesin (2017, 248–249) mukaan kääntäjä ei kuitenkaan saa koskaan kirjoittaa tekstiä uudestaan sillä tavalla, joka ei nykyisen raamatuntutkimuksen valossa ole tekstin merkitys. Myös Suomen Pipliaseuran yleisten käännösperiaatteiden mukaan Raamatun historiallinen ja kulttuurinen tausta on tuotava esiin käännöksessä. Toinen seuran periaatteista on käännöksen arvovapaus. Nykyiset maailmankuvat, poliittiset

mielipiteet tai muut ideologiat eivät saisi vaikuttaa käännökseen, tosin tämän periaatteen noudattaminen käytännössä on haastavaa. (Suomen Piipliaseura.) Arvovapaan käännöksen mahdollisuutta pohditaan tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Edellisistä näkemyksistä huolimatta kuitenkin monet muinaiset ja nykyajan kääntäjät käyttivät ja käyttävät edelleen luovia lähestymistapoja, jotka paljastavat kääntäjien tulkintaa ja heidän kohdeyleisönsä tarpeita. Jokainen raamatunkäännös on siis jo tulkintaa. (Loba-Mkole 2008, 259.) Teologisia tulkintoja esiintyy esimerkiksi Jumalan toiminnan kuvauksissa. Nida (2003, 78–79) mainitsee esimerkkinä tapauksen, jossa kääntäjä ei halunnut kuvata Jumalaa katuvaan jotakin, koska kääntäjän teologisen käsityksen mukaan Jumala on kaikkietävä, eikä hän näin voi katua mitään. Toinen esimerkki liittyy suomalaiseen raamatunkääntämiseen, jossa vuoden 1992 käännöksessä Jumalan suhtautumisesta ihmisiin on kriitikoiden mukaan tehty liian hellävarainen eikä tarpeeksi ankara (Antila 2014, 170).

Myös interlineaarisisessa kääntämisessä, ”jossa käännöksen jokainen sana asetetaan näkyviin alkuperäistekstin vastaavien sanojen ylä- tai alapuolelle”, on mukana tulkintaa (Tieteen termipankki). Lukijat usein olettavat, että interlineaariset käännökset välittävät lähtötekstin alkuperäistä merkitystä tarkemmin kuin perinteiset käännökset, jotka muokataan kohdekielellä sujuviksi teksteiksi. Täytyy kuitenkin muistaa, että jo sanasanaudessa käännöksessä on tehty valintoja eri merkitysvaihtoehtojen välillä. (Huhtala 2000, 229.) Näin esimerkiksi jotkut tahot, kuten manipulaatiokoulukunta, hylkäävät myös ajatuksen siitä, että kääntäminen on lähtötekstin uskollista jäljentämistä. Se on sen sijaan lähtötekstin manipulointia, joka on aina läsnä kääntämisessä. (Klimovich 2015, 244–245.) Ajatusta kääntämisestä manipulaationa käsitellään tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Kysymyksiin pystytäänkö pyhiä tekstejä edes kääntämään ja voiko niitä siirtää kulttuurirajojen yli, ei ole yksinkertaisia vastauksia. Päätös onkin tehtävä erikseen aina jokaisen tekstin ja tekstikatkelman kohdalla. Joissakin tilanteissa kulttuurikuilun ylittäminen on tarpeellista, kun toisissa taas se jätetään tarkoituksella tekemättä, jotta lukijat näkevät, kuinka erilainen tekstiä tuottanut kulttuuri on (Naudé 2010, 286).

### 3.2 Ideologinen kääntäminen

Ideologia on hyvin vaikeasti määriteltävä käsite ja näin sillä onkin useita määritelmiä (López & Caro 2014, 249; Pérez 2014, 3). Termi liittyy uskomuksiin, oletuksiin ja arvoihin, mikä tekee siitä erittäin kiistanalaisen (López & Caro 2014, 249). Sanalla on negatiivisia sivumerkityksiä ja se liitetään usein vallankäyttöön ja hegemoniaan (Pérez 2014, 3–4). Tästä negatiivisesta miellelyhtymästä on vaikeaa päästä eroon, joten tutkijat joutuvat määrittelemään käsitteen jokaisessa tutkimuksessa (López & Caro 2014, 249–250). Esittelen tässä tutkielmassa käytetyn merkityksen jäljempänä, mutta ennen sitä luon lyhyen katsauksen eri näkemyksiin ideologian ja kääntämisen suhteesta.

Ideologian ja kääntämisen suhde on moninainen. Eräässä mielessä voidaan sanoa, että kaikki kääntäminen on jollain tavalla ideologista, koska lähtötekstin valinta ja käännöksen käyttötarkoitus ovat riippuvaisia yhteiskunnallisten toimijoiden eduista, tavoitteista ja päämääristä. (Schäffner 2014, 23.) Näin voidaan sanoa, että lähtötekstin aihe ja aiheen käsittely määrittävät kääntämiseen liittyvää ideologiaa vain osittain (Tymoczko 2014, 182). Myös sanavalinnat ja tiettyjen kieliopillisten kategorioiden käyttö vaikuttavat kääntämisen ideologiaan. Tekstin ideologiset piirteet voivat taas olla tekstin aiheesta, tekstilajista ja viestintätarkoituksesta riippuen enemmän tai vähemmän selviä. (Schäffner 2014, 23.) Lähtötekstin ideologisten arvojen lisäksi käännösprosessin lopputulokseen vaikuttaa kääntäjän ideologia, sillä kääntämisen voidaan katsoa olevan lähtötekstin tulkintaa (Tymoczko 2014, 182). Näin voidaankin sanoa, että kaikkeen kääntämiseen liittyy jokin ideologia, vaikka käännöksen vastaanottaja tai jopa tuottaja ei sitä huomaisikaan. Toisaalta on selvää, että ideologialla on enemmän merkitystä joissain teksteissä ja käännöksissä kuin toisissa. Klimovich (2015, 246) katsoo ideologisen manipuloinnin olevan tietoista ja tarkoituksellista manipulaatiota. Myös tässä tutkielmassa käytetään ilmaisuja *ideologia* ja *ideologisesti motivoitunut käännös* tässä merkityksessä. Jotta jotakin käännöstä voisi luonnehtia ideologisesti motivoituneeksi käännökseksi, kääntäjien on tehtävä tietoisia valintoja jonkun aatteen tai maailmankuvan tukemiseksi tai vastustamiseksi. Esimerkiksi Klimovich (2015) tutkii neuvostoaikaisia brittiläisten ja yhdysvaltalaisien kaunokirjallisten

teosten käännöksiä. Alkuperäisteoksissa esiintyvät viittaukset Raamattuun oli käännöksistä jätetty neuvostoideologian vaikutuksesta pois (mt.).

Näkemyks kaikesta kääntämisestä ideologisena toimintana liittyy erityisesti sellaisiin käännösteorioihin, jotka julistavat tarkoitukseksi jonkin vääryyden korjaamisen. Esimerkiksi postkoloniaalinen käännösteoria kiistää ensinnäkin käsityksen siitä, että kääntämisessä olisi kyse ainoastaan ekvivalenssista tai uskollisuudesta lähtötekstille. Sen mukaan kääntämisessä on ennen muuta kyse toisia kulttuureja alistavan valtakunnan intressien palvelemisesta. (Mojola & Wendland 2003, 22.) Siinä missä lähtötekstiä on perinteisesti pidetty ”kuninkaana” ja kääntäjää ”nöyränä ja uskollisena palvelijana”, tällaiset yhteiskunnallista muutosta painottavat suuntaukset mieltävät tämän olevan toisinpäin: lähtötekstistä tulee uuden yleisön kanssa viestimisen mahdollistava palvelija. (Wilt 2003, 41.)

Näin ajattelevat myös jotkut feminististen raamatuntulkintojen ja käännösteorioiden kannattajat. Heidän mukaansa joitakin keskeisiä raamatunkohtia, joita miehet käyttivät naisten sortamiseksi, voi tulkita uudelleen tukemaan sukupuolten välistä tasa-arvoa (Ogden 2003, 169). Tämä uudelleentulkinnan mahdollisuus johtuu osaksi siitä, että feministinen teoria painottaa Raamatun tekstien ja teologisen ajattelun sijaan naisten kokemusta. Näin jotkut feministiteorian kannattajat voivat jopa hylätä Raamatun kirjoitukset toivottoman ”patriarkaalisina”. Toiset taas voivat ajatella, että tekstejä on mahdollista käyttää naisten vapautumisen tukemiseen, tekstit on vain ymmärrettävä ja käännettävä sopivalla tavalla. (DeSilva 2018, 673–674.) Osa feministisen teorian kannattajista ajattelee siis, että Raamatun teksti kyllä tukee sukupuolten välistä tasa-arvoa, mutta tämä on historian saatossa hämärtynyt miesvaltaisen tulkintaperinteen myötä. Esimerkiksi tämän ajattelutavan mukaan sellaisia tekstejä, jotka tukevat naisten asemaa seurakunnassa, on tulkittu ja käännetty väärin. Tämä epäkohta on korjattava perinteisistä poikkeavien käännösratkaisujen avulla. Lisäksi he katsovat myös, että Raamatun teksti ei eksplisiittisesti tuo naisia esiin sellaisissa tilanteissakaan, joissa heillä on tärkeä rooli. Näin feministisen tulkinnan mukaan naisten rooli on tehtävä näkyvämmäksi, mikä onnistuu esimerkiksi käyttämällä inklusiivista kieltä. (Ogden 2003, 169–170.)

Esimerkki tällaisesta naisten ”näkymättömyydestä” on kreikankielisten monikkojen *ἀδελφοί* (adelfoí) ’veljet’ ja *ἄνθρωποι* (ánthrōpoi) ’ihmiset’ käyttö viittaamaan sekä

miehistä että naisista koostuvaan joukkoon. Samalla tavalla käytetään myös maskuliinista monikon kolmannen persoonapronominia viittaamaan molemmista sukupuolista koostuvaan joukkoon, ja maskuliinisella yksikön kolmannella pronomiinilla voidaan taas viitata johonkin henkilöön yleisesti. (Johns 2003, 42.) Sanan *ἀδελφοί* (adelfoi) voisi siis kääntää *siskoiksi ja veljiksi* tai Johnsin (mts. 46) mukaan esimerkiksi *ystäviksi* tai *naapureiksi*. Lisäksi Johns (2003, 47) väittää, että monet seurakunnat opettavat Raamatun olevan Jumalan sana, joka koskettaa kristittyjen sydäntä ja jolla on auktoritatiivinen asema heidän elämässään. Kuitenkin tämä asema edellyttää sen, että Raamatun lukijat tai kuulijat tuntevat olevansa puhuteltuja. Joten jos yllä mainitut kreikan sanat käännetään ainoastaan miehiin viittaaviksi, se voi johtaa lukijoita harhaan ja pahimmassa tapauksessa osa lukijoista tai kuulijoista ei tunne Raamatun puhuttelevan häntä. Näin nämä henkilöt eivät myöskään tunne Raamatun olevan relevantti taho heidän elämässään. (Mts. 47–48.)

Toinen tähän liittyvä seikka on Jumalaan viittaavien pronomiinien kääntäminen. Jotkut inklusiivisen kielen kannattajat ovat väittäneet, että Jumalaan viittaaminen maskuliinisilla pronomineilla ja Jumalan kuvaaminen mieheksi on johtanut siihen, että jotkut naiset ovat yhdistäneet Jumalan ja miesten aiheuttaman naisten sorron toisiinsa. Tämän takia palvonnan arvoisen Jumalan kuvauksesta on käänöksessä karsittava kaikki maskuliiniset kielioppimuodot tai miehuuteen viittaavat kuvaukset. Maskuliinisuuteen viittaavien ilmausten rinnalla voidaan myös esittää feminiiniset muodot ja naiseuteen viittaavat kuvaukset. On kuitenkin otettava huomioon, että tällainen menettelytapa on perinteiseksi kääntämiseksi katsotun toiminnan ulkopuolella. (Johns 2003, 48–49.) Jumalan kuvaamiseen inklusiivisessa käänöksessä palataan myöhemmin analyysissä.

### 3.3 Uudelleenkääntäminen ja presentismi

Ideologiseen kääntämiseen tiiviisti liittyvä seikka on uudelleenkääntäminen. Monien uudelleenkäännösten taustalla voidaan nähdä ideologisia tekijöitä. Presentismin voidaan katsoa olevan yksi tällainen tekijä. Siinä nykylukija projisoi aikakautensa arvoja ja näkökulmia menneisiin aikakausiin ja niiden tuottamiin teksteihin (Koskinen & Paloposki 2015, 220). Tällaisen toiminnan takana on ajatus oman aikakauden arvojen paremmuudesta ja historiasta tienä kohti yhä parempaa yhteiskuntaa (mts. 230). Lisäksi uudelleenkäännösten ajatellaan olevan aikaisempia

versioita uskollisimpia lähtötekstille, koska nykyään saatavilla olevat työkalut ja tutkimustieto puuttuivat aikaisemman sukupolvien kääntäjiltä (Koskinen 2018, 315). Esimerkiksi monet kriitikot, kääntäjät ja tutkijat ovat sitä mieltä, että uudelleenkääntäminen on tarpeellista, koska aiemmat käännökset ovat liian vanhoja tai vanhentuneita. Uudelleenkääntämisen yhteydessä tapahtuu usein myös uudelleenarvioimista, jolloin uusilla käännöksillä kyseenalaistetaan aikaisempien sukupolvien tulkintaa ja esitetään uusia tulkintoja. (Koskinen & Paloposki 2015, 203–204.) Ajatus käännösten vanhenemisesta viittaa näkemykseen, jonka mukaan käännösten on vastattava kunkin aikakauden tarpeisiin. Näin presentismi voi helposti johtaa sellaiseen käännösstrategiaan, jossa oman aikakauden arvoista ja näkemyksistä poikkeavat lähtötekstin piirteet muokataan aikakauteen sopiviksi. Näin voidaankin olettaa, että tällainen ajattelutapa on useiden uudelleenkäännösten ja korjattujen painosten taustalla. (Mts. 220.) On kuitenkin kyseenalaista, millä perusteella arvioimme vierasta yhteiskuntaa omien sosiaalisten normien perusteella. Tällaisen toiminnan voidaan ajatella olevan epäreilua ja johtavan väärinymmärryksiin ja turhiin konflikteihin (Malina 2010, 18–19.) Lisäksi Koskinen ja Paloposki (2015, 227) huomauttavat, että pyrkimys reagoida negatiiviseksi koettuihin ilmasuihin voi helposti johtaa siihen, että sensitiivisiksi koettuja ilmaisuja sisältävät tekstit joudutaan muokkaamaan yhä uudestaan. Mikä oli hyväksyttävää vielä kaksikymmentä vuotta sitten, ei välttämättä ole enää sitä nykypäivänä. Johtaako tämä siihen, että uusia käännöksiä on tuotettava kahdenkymmenen tai kymmenen vuoden välein? Vai onko uusi versio tehtävä joka kerta, kun joku havaitsee tekstissä jotakin loukkaavaa? Tämän perusteella voidaan ehkä todeta, että monet nykylukijat haluavat saada alkuperäisviestin ainoastaan silloin, kun se vastaa heidän arvomaailmaansa. Jos näin ei ole, muokkaamme tekstin sanomaa helposti nyky-yhteiskuntamme arvomaailmaan sopivaksi.

#### **4 Aineisto ja menetelmä**

Tässä luvussa esittelen aluksi tutkielmassa tarkasteltavat käännökset ja kreikankielisen lähtötekstin kuvailemalla niiden syntyprosessia ja käännöksille asetettuja keskeisiä tavoitteita. Tämän jälkeen selostan lyhyesti käyttämäni menetelmää. Keskityn erityisesti kulttuuriantropologiaan ja sen merkitykseen raamatuntulkinnassa ja -kääntämisessä.

## 4.1 Aineiston esittely

Tutkielman aineistoksi olen valinnut kaksi saksan- ja suomenkielistä raamatunkäännöstä. Keskeisin näistä on saksankielinen *Bibel in gerechter Sprache* (jäljempänä BigS), jota edellisessä luvussa (3.2) esitetyn ideologisen kääntämisen edellytysten perusteella voidaan kutsua ideologisesti motivoituneeksi käännökseksi. Tämän käännöksen vertailukohteina ovat Saksan ja Suomen kirkkojen viralliset käännökset *Lutherbibel* 1984 (jäljempänä LU84) ja vuoden 1992 Kirkkoraamattu (jäljempänä KR92) sekä Suomen Piiphiaseuran käännättämä, vuonna 2020 valmistunut Uusi testamentti (jäljempänä UT2020). Lisäksi vertailussa on mukana alkuperäiskielinen lähtöteksti, jonka edustamaa kulttuurista taustaa vasten käännösten ratkaisuja pohditaan. Kreikankielisen tekstien raamatunkohtiin olen tehnyt kieliopillisen analyysin, jossa käytin avuksi Jarmo Kiilusen ja Raimo Hakolan kirjoittamaa *Alfasta alkuun* -oppikirjaa sekä Jarmo Kiilusen ja Nina Nikin teosta *Alfasta oomegaan*.

### 4.1.1 Kreikankielinen lähtöteksti

Käytän analyysissäni kreikankielistä lähtötekstiä, joka on Nestle-Aland *Novum Testamentum Graecen* (jäljempänä NA) alun perin vuonna 1898 julkaistun Uuden testamentin kriittisen tekstilaitoksen 28. versio (jäljempänä NA28). Kriittisellä tekstilaitoksella tarkoitetaan useiden eri kirjurien tuottamista käsikirjoituksista löytyneiden lukutapojen perusteella laadittua tekstiä, jonka yhteyteen on merkitty enemmistön lukutavasta poikkeavat lukutavat. NA on kreikankielisen Uuden testamentin yleisimmin käytetty tekstilaitos, ja sen uusin versio eli versio 28 julkaistiin vuonna 2012. Tekstilaitoksen aikaisemmat 25. ja 26. versiot toimivat vuoden 1992 Raamatun lähtötekstinä. (Raamattu.fi.) LU84 perustuu taas 26. ja BigS 27. laitokseen (Deutsche Bibelgesellschaft). Muutoksia edellisiin laitoksiin on tehty esimerkiksi yksinkertaistamalla kriittisen apparaatin rakennetta ja ottamalla uudet papyruslöydöt huomioon (Deutsche Bibelgesellschaft).

Alun perin Nestle-Alandissa verrattiin 1800-luvun tärkeimpiä kriittisiä editioita. Päätekstiin valittiin enemmistön lukutapa ja alaviitteillä viitattiin poikkeaviin lukutapoihin. Näin siinä yhdistettiin 1800-luvun parhaimmat tekstilöydöt ja estettiin yksipuolista tulkintaa. Alkujaan laitoksen teksti perustui toisiin kriittisiin editioihin.



Vasta 1900-luvun puoliväliin tultaessa teksti tarkistettiin käsikirjoituksista. Näin tekstilaitoksesta tuotettiin entistä parempia uusia versioita. Lisäksi 1900-luvun runsaat papyruslöydöt johtivat tekstin suurmittaiseen muokkaamiseen 1900-luvun loppupuolella. Myöhemmin muutoksia tehtiin lähinnä kriittiseen aparaattiin, ja laitoksen 29. versio on jo työn alla. (Deutsche Bibelgesellschaft Academic.)

#### 4.1.2 Suomenkieliset käännökset

Vuoden 1992 Raamattu on Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa käytetty virallinen käännös (Raamattu.fi). Syyt tämän käännöksen teolle olivat edellisen käännöksen vanhentunut kieli ja uudemman tutkimuksen valossa vääriksi osoittautuneet käännösratkaisut (Suomen Pipliaseura). Esimerkiksi Paavalin kirjeiden ilmaisu *Kristuksessa* oli vuoden 1992 käännöksessä muutettu muotoon *Kristuksen yhteyteen liitettyinä*. Tämä perusteltiin sillä, että eksegeettisen tutkimuksen mukaan Paavalin sanoja ei pidä tulkita sananmukaisesti paikkaa ilmaisevina, vaan ne merkitsevät kristityn kohtalonyhteyttä ja persoonallista uskonsuhdetta Kristukseen. Myös Vanhan testamentin käännökseen oli tehty useita muutoksia. Esimerkiksi hepreankieliset sanat זֶרַע (zera) 'siemen' ja נֶפֶשׁ (nefesh) 'sielu', 'henki', 'elävä olento' käännettiin toisin kuin edellisessä käännöksessä. Toiseksi mainittu sana perusteltiin sillä, että se on ymmärrettävä viittaavan ihmisen elämänvoimaan tai ihmiseen itseensä elävänä olentona eikä erilliseen 'sieluun'. Lisäksi käännöskomitea pyrki tekemään eroa heprealaisen ja kreikkalaisen ihmiskäsityksen välillä. Jälkimmäisessä ihmisen ruumiin ja sielun välillä on selvä erottelu, kun taas muinaiset heprealaiset näkivät ihmisen kokonaisuutena. (Antila 2014, 165–170.)

Edellisestä esimerkistä näkyy, kuinka vuoden 1992 Raamatun käännösperiaatteet poikkesivat edellisistä. Tarkoituksena ei enää ollut mukailla aikaisempien käännösten kieltä, vaan luoda selkeä yleiskielinen käännös. Käännös pyrkii välittämään samaa informaatiota ja samaa tunnesisältöä kuin alkuteksti. (Suomen Pipliaseura.) Eli käännöksessä pyrittiin noudattamaan dynaamisen ekvivalenssin periaatetta. Tästä huolimatta useita kääntäjien tekemiä ehdotuksia karsittiin lopullisesta käännöksestä vastaamaan edellisen käännöksen sanamuotoja ja konservatiivisempien kriitikkojen odotuksia (Antila 2014, 165–173). Nostalgia onkin tärkeä käännösten vastaanottamiseen vaikuttava tekijä (Koskinen & Paloposki 2015, 247).

Toisin kuin muut aineiston käännökset Uusi testamentti 2020 (UT2020) ei perustu Nestle-Alandin kriittiseen editioon vaan vuonna 2014 julkaistuun *The Greek New Testament* -laitoksen viidenteen versioon (UBS5) (Huovari 2020). Laitoksissa oleva kreikankielinen teksti on kuitenkin täysin identtinen, ja eroa löytyy ainoastaan kriittisessä aparaatissa ja oikeinkirjoituskäytänteissä (Deutsche Bibelgesellschaft Academic). UT2020:n kääntäjien tarkoitus ei ollut tuottaa vuoden 1992 käännöksen uutta versiota vaan siitä riippumaton uusi käännös (Lappalainen 2021). Uskollisuus lähtötekstille olikin käännöshankkeen perustavana lähtökohtana. Lähtötekstin uskollinen välittäminen oli siis tärkeämpää kuin perinteisten ilmaisujen toistaminen. Kuitenkin vaikka tekstin kulttuurisella ja historiallisella taustalla oli kääntäjien mukaan merkitystä käännöstä tehdessä, pääpaino oli kuitenkin nykylukijalle ymmärrettävän tekstin tuottamisessa. UT2020-käännöstä kuvataan käyttäjakeskeiseksi käännökseksi, jossa huomio kohdistuu vastaanottajaan. Siinä kysytään: ”millä tavalla lukija, kuulija ja käyttäjä mahdollisesti ymmärtää käännösisällön ja minkälaisessa kontekstissa hän sitä vastaanottaa?” Käyttäjakeskeiselle kääntämiselle on tärkeää, että kääntäjä tuntee kohdeyleisönsä hyvin. (Huovari 2020.) Näin käännöstä onkin testattu laajalla joukolla. Koska käännöshankkeen tarkoituksena oli tuottaa nuorten kielenkäyttöä mukaileva käännös, ja se on tarkoitettu mobiililaitteiden käyttäjille, palautetta olivat antamassa ennen kaikkea lukiolaiset ja opiskelijat. Kuitenkin avoimeen nettitestaukseen osallistui myös suuri joukko kaikenikäisiä. Lisäksi käännöksessä on pyritty ottamaan huomioon luterilaisen tulkinnan lisäksi myös ortodoksiset ja katoliset raamatuntulkinnat. Tämän takia käännöksen tekemiseen osallistui ekumeeninen ohjausryhmä, jonka jäsenet saivat lukea ja kommentoida käännösehdotuksia. (Raamattu.fi.)

#### **4.1.3 Saksankieliset käännökset**

Lutherbibel 1984 on Martin Lutherin 1500-luvulla tekemän käännöksen uudistettu versio. Uusia ja paranneltuja versioita käännöksestä on tehty jo Lutherin elinaikana ja sen jälkeen, mutta tämä käännös on kuitenkin viimeisin laitos ennen reformaation juhlavuoden 2017 uusinta käännöstä (Cameron 2016, 234; EKD). Vuoden 1984 käännökselle on ominaista paluu Lutherille ominaiseen kielenkäyttöön ja ilmaisutapaan (Lippold 1985, 128). Tämä käännös on myös Saksan evankelisen

kirjon pääasiallisesti käyttämä raamatunkäännös niin jumalanpalveluksessa, opetuksessa kuin sielunhoidossa (EKD).

*Bibel in gerechter Sprache* ('Raamattu oikeudenmukaisella kielellä') on vuonna 2006 valmistunut raamatunkäännös, joka perustuu vapautuksen teologiaan, feministiseen teologiaan ja juutalais-kristilliseen dialogiin. Käännöksen pääasiallinen tarkoitus on korostaa Raamatun oikeudenmukaisuuden aihetta erityisellä tavalla. Lisäksi kääntäjät perustelevat uuden käännöksen tekemistä kielenmuutoksilla sekä raamatunkäsitysten ja teologioiden muutoksella. Heidän mukaansa perinteiset käännökset eivät enää tavoita kokonaisia kansanryhmiä. Sukupuolta koskeva oikeudenmukaisuus näkyy naisten eksplisiittisenä esilletuomisena silloin, kun lähtötekstissä tai toisissa käännöksissä heidän läsnäolostaan vain vihjataan. Juutalais-kristillinen dialogi näkyy taas siinä, että pitkän antijudaistisen tulkintaperinteen jälkeen Uuden testamentin ja Jeesuksen juutalaisuus pyritään korostamaan. (Bail ym. 2006, 9–10.)

## 4.2 Menetelmä

Tutkielmani tarkoituksena on selvittää, miten sukupuolta sekä uskonnollisuutta ja etnisyyttä koskevat kulttuuriset näkemykset on valitsemissani teoksissa käännetty. Tuotiinko lähtötekstin vieras elementti esiin, vai pyrittiinkö käännös sopeuttamaan kohdetekstin lukijoiden arvomaailman mukaiseksi? Pidetääkö nykylukijoiden tarpeita tärkeämpänä kuin uskollisuutta lähtötekstille ja -kulttuurille? Näiden kysymysten selvittämiseksi vertaan saksan- ja suomenkielisiä perinteisiä käännöksiä uudempiin käännöksiin. Näin selvitän, onko perinteisten ja uudempien Raamattujen käännösratkaisujen välillä eroa. Lisäksi vertaan käännöksiä lähtökieliseen tekstiin. Kuitenkin kuten edellisessä alaluvussa havaittiin, tarkasteleman käännökset eivät perustu samaan kreikankieliseen tekstilaitokseen. Tästä huolimatta tekstien vertailun voidaan ajatella olevan mahdollista, koska käsittelen sellaisia kohtia, jotka eivät perustu ainoastaan yhteen lukutapaan. Erityisesti luvuissa 5.1 ja 5.3 analysoituja kohtia voidaan nähdä vain yhtenä esimerkkinä useista samantyyppisistä raamatunkohdista.

Raamatun ajan kulttuurin selvittämiseen käytän apunani kulttuuriantropologisia tutkimuksia. Tutustun erilaisiin Raamatun sosiaaliseen kontekstiä käsitteleviin

tutkimuksiin. Näiden avulla pyrin ainakin pintapuolisesti selvittämään, miten Raamatun ajan ihmiset näkivät maailman, itsensä sekä yhteytensä muihin ihmisiin ja Jumalaan. Antropologista lähestymistapaa on käytetty eksegeettisessä tutkimuksessa noin 1970-luvulta lähtien (Luomanen 2020, 12). Erityisen tärkeitä olivat Bruce J. Malinan ja John H. Elliottin tutkimukset (mts. 16). Myös tämän tutkielman Raamatun kulttuurikontekstia käsittelevä osio perustuu pitkälti Malinan teoriaan ja sitä hyödyntäviin tutkimuksiin. Kulttuuriantropologia auttaa ymmärtämään Raamatun ajan kulttuureja tutkimalla samantyyppisiä nykyään eläviä yhteisöjä (Ogden 2003, 176). Esimerkiksi suullisen perimätiedon tutkiminen on tuonut uusia näkökulmia muun muassa Uuden testamentin aineiston välittymisen ja historiallisen Jeesuksen tutkimukseen. Samalla se on kyseenalaistanut niin tutkijoiden kuin kriitikkojen anakronistista käsitystä siitä, että kirjoitettu teksti on aina parempi kuin suullinen perimätieto. (Kelber 2003, 40–41.) Näin näiden tutkimusten avulla nykyihmisten on helpompi saada tietoa muinaisten yhteisöjen kulttuurisista instituutioista ja niiden toiminnasta yhteisön jokapäiväisessä elämässä. Raamatun maailman sosiologinen tutkimus on tärkeä lisä muille raamatuntutkimuksen työkaluille. (Ogden 2003, 176–177.)

## 5 Analyysi

Seuraavaksi vertaan kolmen raamatunkohdan käännösratkaisuja aineistoni raamatunkäännöksissä. Ensimmäiseksi käsittelen Matteuksen evankeliumin 23. luvun yhdeksännessä jakeessa esiintyvän kreikankielisen sanan *πατήρ* (*patér*) käännösvaihtoehtoja. Tämän jälkeen siirryn tarkastelemaan Ensimmäisen Timoteuskirjeen toisen luvun jakeita 11–14. Tässä alaluvussa analysoidaan, miten naisia näennäisesti kielteisessä valossa esittävä kohta on aineiston käännöksissä tulkittu ja käännetty. Lopuksi selvitän kreikankielisen termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (*hoi Ioudaioi*) tulkintaa ja käännösratkaisuja Johanneksen evankeliumin viidennen luvun jakeissa 16–18.

### 5.1 Jumala: taivaallinen isä ja äiti?

Raamatussa Jumalaa kuvataan hyvin monilla tavoilla. Häntä kuvataan esimerkiksi paimeneksi (Ps. 23:1), kallioksi (5. Moos. 32:4), kilveksi (Ps. 84:11) ja isäksi (Mal. 2:10). Lisäksi Jumalaa verrataan kotkaan (5. Moos. 32:11), leijonaan, pantteriin ja

emäkarhuun (Hoos. 13:7–8). Osa näistä kuvauksista ja vertauksista on täysin sukupuolineutraaleja, ja Jumalaa verrataan jopa naaraseläimeen. On kuitenkin useita kuvauksia ja vertauksia, joissa Jumala esitetään nimenomaan miehenä. Näitä ovat esimerkiksi aviomies (Jes. 54:5), mahtava soturi (Sef. 3:17) ja edellä mainittu isä. Jumala voidaan kuvata mieheksi miehuuteen viittaavien sanojen lisäksi käyttämällä maskuliinisia pronomineja ja yhdistämällä maskuliinisia ominaisuuksia Jumalaan (2. Moos. 20:5). Kuitenkin kuten luvussa 3.2 mainittiin, Jumalan kuvaamista mieheksi tai maskuliiniseksi on kritisoitu naislukijoiden kokemuksiin viitaten. Inklusiivisen kielen kannattajat ovatkin esittäneet, että Jumalaa ei saisi kuvata miehuuteen viittaavilla sanoilla tai niiden rinnalle olisi asetettava naiseuteen viittaavat ilmaisut. Koska sukupuolten kohteluun liittyvä oikeudenmukaisuus on erityisen tärkeä BigS:n kääntäjille, voidaan olettaa, että siinä on otettu huomioon tämä seikka. Voidaan kuitenkin kysyä, onko BigS:ssa tai muissa aineiston käännöksissä otettu huomioon Jumalaan viittaamisen kulttuurisidonnaisuus. Tämän selvittämiseksi käsittelen tässä luvussa Matteuksen evankeliumin 23. luvun yhdeksättä jaetta (Matt. 23:9), jossa Jeesus kieltää seuraajiaan kutsumasta ketään isäksi maan päällä.

Seuraavaksi esittelen kreikankielisen lähtötekstin ja sen kieliopillisen analyysin, minkä jälkeen siirryn analysoimaan aineistoni Raamatuissa olevia käännösratkaisuja.

*καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς, εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος.*  
(NA28)

καὶ	πατέρα	μὴ	καλέσητε	ὑμῶν	ἐπὶ
ja-KONJ.	isä-MASK.YKS.AKK.	ei-PARTIK.	kutsua-AKT.KONJ.AOR.MON.2.	te-PERSOONAPRON.MON.GEN.	päällä- PREP.
τῆς	γῆς,	εἷς	γάρ	ἐστιν	
MÄÄR.ART.FEM.YKS.GEN.	maa-FEM.YKS.GEN.	yksi-NUM.MASK.YKS.NOM.	sillä-KONJ.	olla-AKT.IND.PREES.YKS.3.	
ὑμῶν	ὁ	πατὴρ			
te-PERSOONAPRON.MON.GEN.	MÄÄR.ART.MASK.YKS.NOM	YKS.NOM.	isä-MASK.YKS.NOM.		
ὁ	οὐράνιος.				
MÄÄR.ART.MASK.YKS.NOM	taivaallinen-ADJ.MASK.YKS.NOM.				

Suomenkielisissä Raamatuissa kohta on käännetty seuraavasti:

*Älkää myöskään kutsuko isäksi ketään, joka on maan päällä, sillä vain yksi on teille isä, hän, joka on taivaissa. (KR92)*

*Älkääkää kutsuko ketään isäksi maan päällä, sillä teillä on vain yksi isä, taivaallinen Isä. (UT2020)*

Saksankielisissä käännöksissä esiintyy kuitenkin enemmän vaihtelua:

*Und ihr sollt niemanden unter euch Vater nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist. (LU84)*

*Ihr sollt niemanden auf der Erde euren °Vater oder eure Mutter nennen, denn allein °Gott im Himmel ist für euch Vater und Mutter. (BigS)*

Kuten esimerkistä käy ilmi, BigS:n kääntäjäryhmä on ottanut huomioon edellä esitetyn argumentin siitä, että Jumalaa ei saisi kuvata ainoastaan mieheksi ja tehnyt käännökseen merkittävän muutoksen lisäämällä siihen sanan *Mutter*. Tämä käännösratkaisu perustellaan käännöksen verkkosivuilla olevassa sanastossa. Ensiksi siinä kuvaillaan, miten kreikankielisellä sanalla *πατήρ* (*patér*) voi tarkoittaa isän lisäksi esimerkiksi vanhempia ja esivanhempia (Hepr. 11:23). Tekstissä huomautetaan myös siitä, että käsitteeseen *isä* kuuluu myös tiettyjä sosiaalisia ja yhteiskunnallisia velvollisuuksia kuten perheen suojeleminen, lasten kasvatus ja uskonnon opettaminen lapsille. Tekstissä myönnetään myös, että heprealaisen Raamatun mallin mukaan Uudessa testamentissa Jumalaan viitataan sanalla *πατήρ* (*patér*). Kreikankielisen sanan kääntämisen sen ensisijaisen merkityksen mukaan saksankielisellä sanalla *Vater* ('isä') voidaan kuitenkin ajatella olevan ongelmallinen ratkaisu. Tämä perustellaan kirkkohistorian epäkohdilla. Perinteinen käännös sanalla *Vater* voidaan nähdä ongelmallisena, koska kuvaamalla Jumala isäksi on usein oikeutettu ”patriarkaalista valtaa”. (Ks. Leutzsch 2006.) Lisäksi Leutzsch (mt.) mainitsee, että termin *πατήρ* (*patér*) käytön yhteydessä on kyse kuvallisesta ilmaisusta, joka ei viittaa referentin todelliseen sukupuoleen tai biologiseen rooliin. Hänen mukaansa sanan *πατήρ* (*patér*) kääntäminen sanalla *isä* voisi johtaa haitallisiin väärinymmärryksiin. Jotta välttyttäisiin siltä väärinymmärrykseltä, että Jumala olisi patriarkaalinen tai patriarkaattia oikeuttava taho ja murrettaisiin vielä nykyäänkin vallalla oleva mieskeskeinen käsitys Jumalasta, voidaan valita erilaisista käännösvaihtoehdoista. Näiden vaihtoehtojen joukossa on kääntäjien valitseman ratkaisun lisäksi myös sanan *wie* ('kuin') lisääminen ennen sanan *πατήρ* (*patér*) käännöstä ja kreikankielisen sanan kääntäminen sanalla *Gott* ('Jumala') tai *Ursprung* ('alkuperä'). Osa näistä vaihtoehtojen ei kuitenkaan sovi tähän raamatunkohtaan,

mikä todennäköisesti johti siihen, että kääntäjät ovat päätyneet lisäämään sanan *Mutter* käännökseen. (Ks. Leuttsch 2006.)

Heidän ratkaisunsa ei kuitenkaan ota huomioon Uuden testamentin kulttuurista kontekstia. Tässä raamatunkohdassa on nimittäin kyse alaluvussa 2.1 esittelystä klienttijärjestelmästä. Yleisin Raamatussa esiintyvä esimerkki patronuksesta on tilanne, jossa jotakuta puhutellaan sanalla *isä*, vaikka tämä ei ole puhuttelevan biologinen isä. Nimitys *isä* viittaa patronuksen rooliin ja statukseen (Schäder 2010, 238–239). Patronus suojeli klienttejään, jotka puolestaan kunnioittivat patronusta ja olivat kuuliaisia hänelle. Myös ihmisten suhde Jumalaan nähtiin tällaisena patronus-klientti -suhteena, jossa Jumala tarjoaa ihmisille elantoa, ja ihmiset ylistävät Jumalaa. Näin myös useat perinteellisesti uskonnollisiksi katsotut termit, kuten *armo*, *usko* ja *oikeudenmukaisuus* viittaavat tähän suhteeseen (mts. 239–240).

Kyseisessä raamatunkohdassa Jeesus kieltää siis ihmisiä kutsumasta ketään toista ihmistä sellaiseksi, joka antaa heille maallista hyvää, ja jolle he vastapalvelukseksi antavat kunniaa. Kiellon takana on ajatus siitä, että kaikki omaisuus kuuluu Jumalalle ja niin myös ainoastaan Jumala on kunnioituksen arvoinen. Tämä ajatus näkyi jo Vanhassa testamentissa, jossa Jumala nähtiin kaikkeuden kuninkaana, maailmankaikkeuden haltijana, jolle kaikki kunnia kuuluu (Schäder 2010, 252).

BigS:ssa tätä kulttuurisidonnaista seikkaa ei nähtävästi otettu huomioon. Kuten käännöksen johdannossa sanotaan, käännöksen keskeinen tavoite on välttää ainoastaan maskuliinisten ilmaisujen käyttämistä Jumalasta. Lisäksi se, että useat Raamatun lukijat kuvittelevat Jumalaa maskuliinisena hahmona, rikkoo Vanhan testamentin kuvakieltoa. (Ks. Bail ym. 2006, 10.) Jumalaa ei siis kääntäjien mukaan saa rajata vain yhteen sukupuoleen (mts. 19). Nämä periaatteet ovat kuitenkin ristiriidassa toisten johdannossa mainittujen tavoitteiden kanssa. Kääntäjien mukaan käännöksen täytyy olla myös oikeudenmukainen lähtötekstille. Lisäksi he miettivät, miten alkutekstin lukijat ovat ymmärtäneet viestin. Kuitenkin tämän jälkeen kääntäjät kysyvät heti perään, miten nykyihmisten on ymmärrettävä 2000 vuotta sitten tuotettu viesti. (Bail ym. 2006, 10–11.) Yllä esitetyn sosiaalisen kontekstin valossa on kuitenkin todennäköistä, etteivät lähtötekstin lukijat tai kuulijat ole ymmärtäneet sanan *πατήρ* (*patér*) tarkoittaneen isää ja äitiä.

Voidaan siis todeta, että käännös on tuotettu nykylukijoiden arvomaailmaan sopivaksi lähtötekstin kulttuurieron välittämisen kustannuksella. Venuti (1995, 21) kutsuu tällaista menettelytapaa ”etnosentriseksi väkivallaksi”. Myös Rohrbaugh (2008, 23) on vahvasti sitä mieltä, että Raamatun kulttuurikonteksti on tärkeä sen viestin kannalta. Näin ne on syytä ottaa myös käännöksissä huomioon (ks. tarkemmin luku 3.1). Käännös ei myöskään saa välttämättä aikaan samaa reaktiota nykylukijassa kuin lähtöteksti sen kuulijoissa tai lukijoissa. Ensinnäkin perinteisiin raamatunkäännöksiin tottunut lukija olisi kummastunut tästä käännösvaihtoehdosta. Lisäksi ensimmäisellä vuosisadalla eläneet Jeesuksen kuulijat olisivat todennäköisesti reagoineet Jeesuksen kehotukseen keskittymällä maallisten patronustensa sijaan Jumalan ylistämiseen ja kunnioittamiseen. Tämä aspekti puuttuu BigS:n käännöksestä kokonaan. Lisäksi tekstiin on lisätty sana, joka ei selvennä vaan pikemminkin hämärtää lähtötekstin merkitystä. Myös de Vries (2017, 248–249) on sitä mieltä, että kääntäjän uskollisuuden lähtötekstiä kohtaan pitäisi estää häntä lisäämästä sellaista käännökseen, mikä ei nykyisen eksegeettisen tutkimuksen valossa ole alkuperäisviestin tarkoitus (ks. tarkemmin luku 3.1).

Kuitenkin kuten luvussa 3.2 todettiin, feministisessä raamatuntulkinnassa Raamatun tekstien sanamuotoja ei välttämättä pidetä suuressa arvossa. Niitä tärkeämpiä ovat naisten kokemukset. Näin voidaan olettaa, että tekstin uudelleentulkitseminen ja uutta tulkintaa vastaavan käännöksen tuottaminen on oikeutettua, jos sen seurauksena tuotetaan parempi Raamatun lukukokemus naisille. Tämä päämäärä vaikuttaa olevan kääntäjille tärkeämpi kuin uskollisuus lähtötekstille.

Aineiston toisissa käännöksissä kreikankielinen sana on käännetty *isäksi*, mikä on sen ensisijainen merkitys. Tämä kuitenkin tarkoittaa sitä, että käännös ei enää kata samoja merkityksiä kuin lähtökielen ilmaus. Vaikka sanan *πατήρ* (*patēr*) ensisijainen merkitys on ’isä’, tässä se kuitenkin viittaa patronukseen. Tämä merkitys jää kuitenkin näissä käännöksissä välittymättä. Näin ekvivalenssiteorian näkökulmasta mikään käännös ei välttämättä tuota samaa reaktiota sen lukijoissa kuin lähtöteksti sen yleisössä. Aineiston toisissa käännöksissä ei kuitenkaan esitetä perusteluja tälle käännösratkaisulle. Näin ei voida sanoa varmuudella, olivatko kääntäjät selvillä sanan kulttuurisidonnaisesta merkityksestä.



Joka tapauksessa on perusteltua ehdottaa suomenkielisen sanan *isä* sijaan muuta käännösvaihtoehtoa kuten *patronus* tai *suojelija*. Tämä kuitenkin voisi johtaa siihen, että nykylukijoille on selitettävä tämä järjestelmä. Nämä sanat olisivat kuitenkin myös sukupuolineutraaleja. On tosin totta, että patronukseen yhdistettiin perinteisesti miehisiä ominaisuuksia, kuten omaisten suojelua ja heistä huolehtimista. Kuitenkin merkityksessä 'patronus' kreikankielinen sana *πατήρ* (*patér*) ei itsessään viittaa kumpaakaan sukupuoleen. Myös naiset pystyivät toimimaan patronuksina (ks. luku 2.4) ja heitäkin kutsuttiin *isiksi* (Horbury 1999, 391). Näiden sanojen käyttö olisi siis sekä välittänyt tietoa lähtötekstin kulttuurikontekstista että ollut sukupuolineutraali.

## 5.2 Naiset Ensimmäisessä Timoteuskirjeessä

Ensimmäisen Timoteuskirjeen 2. luvun jakeet 11–14 ovat aiheuttaneet keskustelua niin kristillisissä yhteisöissä kuin laajemmassa yhteiskunnassakin, ja kohdan sanoma on myös saanut osakseen kritiikkiä kristinuskoon kielteisesti suhtautuvilta. Jakeissa Paavali vaikuttaa nimittäin kieltävän naisia opettamasta ja hallitsemasta miehiä. Perusteluna tälle näyttää olevan se, että Aadam luotiin ennen Eevaa, ja Eeva antoi käärmeen houkutella hänet syömään hedelmästä. Se kuuluu kreikankielisessä lähtötekstissä näin:

11 γυνή ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· 12 διδάσκειν δὲ γυναῖκί οὐκ ἐπιτρέπω, οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. 13 Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἴτα Εὕα· 14 καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνή ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν.

γυνή                      ἐν                      ἡσυχία  
 nainen-FEM.YKS.NOM. -ssa/-ssä-PREP. hiljaisuus/rauhallisuus-FEM.YKS.DAT.  
 μανθανέτω                      ἐν                      πάσῃ  
 oppia-AKT.IMPERAT.PREES.YKS.3. -ssa/-ssä-PREP. kaikki-ADJ.FEM.YKS.DAT.  
 ὑποταγῇ    διδάσκειν  
 alistuvuus/nöyryys/tottelevaisuus-FEM.YKS.DAT. opettaa-AKT.INF.PREES.  
 δὲ                      γυναῖκι                      οὐκ                      ἐπιτρέπω,  
 mutta-KONJ. nainen-FEM.YKS.DAT. ei-PARTIK. sallia-AKT.IND.PREES.YKS.1.  
 οὐδὲ                                      αὐθεντεῖν                      ἀνδρός  
 ei-PARTIK.+mutta-KONJ. hallita-AKT.INF.PREES. mies-MASK.YKS.GEN.  
 ἀλλ'                      εἶναι                      ἐν                      ἡσυχία  
 vaan-KONJ. olla-AKT.INF.PREES. -ssa/-ssä-PREP. hiljaisuus/rauhallisuus-FEM.YKS.DAT.  
 Ἀδὰμ                      γὰρ                      πρῶτος  
 Adam-MASK.YKS.NOM. sillä-KONJ. ensimmäinen-ADJ.MASK.YKS.NOM.  
 ἐπλάσθη                                      εἶτα                      Εὐα  
 muovata-PASS.IND.AOR.YKS.3. sitten-ADV. Eeva-FEM.YKS.NOM.  
 καὶ                      Ἀδὰμ                      οὐκ  
 ja-KONJ. Adam-MASK.YKS.NOM. ei-PARTIK.  
 ἡπατήθῃ    ἡ  
 pettää/johtaa harhaan-PASS.IND.AOR.YKS.3. mÄÄrART.FEM.YKS.NOM.  
  
 δὲ                      γυνή                                      ἐξαπατηθεῖσα  
 mutta-KONJ. nainen-FEM.YKS.NOM. pettää-PASS.PART.AOR.FEM.YKS.NOM.  
 ἐν                      παραβάσει                                      γέγονεν  
 -ssa/-ssä-PREP. rikkomus/synti-FEM.YKS.DAT. tulla/tapahtua-AKT.IND.PERF.YKS.3

KR92:ssa kohta on käännetty seuraavasti:

11 Naisen tulee kuunnella opetusta, hiljaa ja kuuliaisena. 12 Sitä en salli, että nainen opettaa, enkä sitä, että hän hallitsee miestä; hänen on elettävä hiljaisesti. 13 Ensinhän luotiin Aadam ja sitten Eeva, 14 eikä petetyksi joutunut Aadam, vaan nainen antoi pettää itsensä ja rikkoi käskyn.

UT2020:n käänös on melko samantyyppinen kuin kirkkoraamattu.

11 Naisen on kuunneltava opetusta hiljaisena ja tyydyttävä asemaansa. 12 En hyväksy naisen opettavan enkä hallitsevan miestänsä; naisen on elettävä hillitysti. 13 Aadamhan muotoiltiin ensin, Eeva vasta sen jälkeen. 14 Aadam ei eksynyt, mutta nainen on rikkomuksensa vuoksi eksyksissä.

LU84-käännöksessä kohta kuuluu näin:

11 Eine Frau lerne in der Stille mit aller Unterordnung. 12 Einer Frau gestatte ich nicht, dass sie lehre, auch nicht, dass sie über den Mann Herr sei, sondern sie sei still. 13 Denn Adam wurde zuerst gemacht, danach Eva. 14 Und Adam wurde nicht verführt, die Frau aber hat sich zur Übertretung verführen lassen.

BigS-käännöksessä tämäkin kohta on käännetty melko samalla tavalla kuin LU84.

11 Eine Frau soll unauffällig lernen, indem sie sich völlig in ihre Unterordnung fügt. 12 Zu lehren aber – das hieße ja, über den Mann zu herrschen – erlaube ich einer Frau nicht, sondern sie soll sich still fügen. 13 Denn Adam wurde zuerst erschaffen, danach Eva. 14 Und Adam wurde nicht verführt, die Frau aber erlag der Verführung und ist so in die Gebotsübertretung geraten.

Matteuksen evankeliumin analyysissä tehtyjen havaintojen perusteella vaikuttaa yllättävältä, että BigS:n käännös tukee naisten ”alisteista” asemaa. Tätä voisi selittää esimerkiksi se, ettei kohtaa pidetä autenttisena. Nimittäin Ensimmäisen Korinttilaiskirjeen jakeiden 34–35 kommentissa mainittiin, että samoin kuin nuo jakeet myöskään Ensimmäinen Timoteuskirje ei todennäköisesti ole Paavalin kirjoittamaa tekstiä. Eli samoin kuin korinttilaiskirjeen jakeiden 34–35 myös näiden jakeiden ajatellaan olevan myöhempien naisiin ennakkoluuloisesti suhtautuneiden kirjuriin lisäystä. Näin voidaan luonnollisesti ajatella, ettei tekstillä ole samaa arvovaltaista asemaa kuin aidosti Paavalin kirjoittamilla teksteillä.

Argumentteja on kuitenkin esitetty sen puolesta, että Paavalin käsky koskee ainoastaan hänen omana aikanaan eläneitä naisia, Efesoksessa olevia naisia tai vain joitain tiettyjä naisia (Wilt 2017, 1). Lisäksi tarkastelun kohteena ovat olleet useat jakeissa 11–14 esiintyvät kreikankieliset sanat. Seuraavaksi esittelen kahta näkemystä kirjeen historiallisesta kontekstista, minkä jälkeen siirryn käsittelemään poikkeavia tulkintoja siinä esiintyvistä kreikankielisistä sanoista. Lopuksi tarkastelen, miten kohta on aineiston Raamatuissa käännetty.

### 5.2.1 Kirjeen historiallinen tausta: kaksi näkökulmaa

Ensimmäinen kirje Timoteukselle on perinteisen näkemyksen mukaan apostoli Paavalin oppilaalleen Timoteukselle kirjoittama kirje. Timoteus oli kirjettä

vastaanottaessa Efesoksessa, jonne Paavali kehotti hänet jäämään, jotta hän kieltäisi ”siellä eräitä levittämästä vieraita oppeja ja harrastamasta taruja ja noita loputtomia sukuluetteloita” (1. Tim. 1:3–4). Väärien oppien leviäminen onkin kirjeen ensisijainen huolenaihe, mikä näkyy esimerkiksi siinä, ettei Paavali seuraa tässä kirjeessä tavallisia kirjeenkirjoituskäytäntöjä kuten alkutervehdystä ja kiitosrukousta, vaan menee suoraan asiaan. Myös noin puolet kirjeen sisällöstä käsittelee väärää opetuksia. (Belleville 2003, 3.) Lisäksi Paavali käyttää tässä kirjeessä kreikankielistä substantiivia *διδασκαλία* (didaskalía) ‘oppi’ ja sen johdannaisia 16 kertaa, eli enemmän kuin kaksi kertaa niin usein kuin missään muussa hänen kirjeessään (Cosaert 2013, 2–3).

Nykyajan tieteellinen konsensus on taas, että kirje ei ole Paavalin kirjoittama (Ehrman 2000, 354). Sen sijaan kirje nähdään nimettömän kirjoittajan väärennöksenä, joka pyrki saamaan auktoriteettia mielipiteilleen esittämällä ne Paavalin ajatuksina (mp.; Maloney 1994, 364). Paavalin ei ajatella olevan kirjeen kirjoittaja, koska siinä esiintyy hänelle epätyypillistä sanastoa ja siinä viitataan Paavalia myöhempiin ilmiöihin (Ehrman 2000, 357–358). Esimerkiksi siinä esiintyy sana *διδασκαλία* (didaskalía) eli ‘oppi’, jolla viitataan 100- ja 200-luvulla syntyneisiin uskontunnustuksiin (mts. 360).

Ensimmäiseen Timoteuskirjeeseen liittyy useita hankaluuksia, ja lähes jokaista sanaa on tutkittu tarkasti, ja niistä on käyty kiivasta keskustelua (Belleville 2003, 3). Erityisesti sanat *γυνή* (gynḗ), *ἀνὴρ* (anér) ja *ἀυθεντεῖν* (authenteîn) ja niiden kuhunkin kohtaan sopivat käännöstavat ovat kiistanalaiset. Sanojen *γυνή* (gynḗ) ja *ἀνὴρ* (anér) ensisijainen merkitys on ‘nainen’ ja ‘mies’. Molemmat voivat kuitenkin tarkoittaa ‘vaimoa’ ja ‘aviomiestä’, ja nämä käännösvaihtoehdot esiintyvätkin joissakin käännöksissä (Belleville 2003, 4). Kuitenkin koska kielten sanat eivät vastaa täysin toisiaan, samassa käännöksessä kreikankieliset sanat voidaan kääntää useammalla kohdekielen sanalla. Esimerkiksi *King James Version* -käännöksessä *γυνή* (gynḗ) käännetään sanalla *woman* 102 kertaa ja sanalla *wife* 84 kertaa. (Wilt 2017, 5–6.) Jos kreikankielinen sana käännettäisiin tässä sanalla *vaimo*, Paavali ei kieltäisi naisia opettamasta miehiä yleisesti, vaan ainoastaan vaimoja opettamasta ja hallitsemasta aviomiehiään. Esimerkiksi UT2020:n kääntäjät ovat päätyneet tähän ratkaisuun. Bellevillen (mp.) mukaan merkitykset ‘vaimo’ ja ‘aviomies’ eivät kuitenkaan sovi

tekstin asiayhteyteen. Paavali tekee nimittäin systemaattisesti eroa puhuessaan aviomiehistä ja vaimoista tai miehistä ja naisista. Lisäksi saman luvun jakeessa 8 Paavali kehottaa ihmisjoukkoa, johon viitataan sanan *άνήρ* (anēr) monikkomuodolla, rukoilemaan ”ilman vihaa ja ilman epäilyä” (KR92). Voidaan siis kysyä, miksi tämä kehoitus koskisi ainoastaan naimisissa olevia miehiä eikä miehiä yleisesti. (Wilt 2017, 6–7.)

Sana *αὐθεντεῖν* (authenteîn) on jo hankalampi tapaus, ja sen sivumerkityksistä on erilaisia näkemyksiä. Bellevillen (2003, 5.) mukaan sana syntyi sanojen *αὐτό* (autó) ’itse’ ja *ἔντης* (héntēs) ’tehdä’ tai ’luoda jotakin omilla käsillä’ yhdistelmästä, ja sanaa käytettiin kreikkalaisissa tragedioissa 100-luvulla eKr. viittaamaan itsemurhaan tai toisen ihmisen murhaamiseen. Tämän aikakauden puhujat käyttivät sanaa samassa merkityksessä. Se esiintyy vain harvoin saman aikakauden historiallisissa ja kertovissa teksteissä, mutta niissäkin se viittaa murhaajaan tai tappajaan. (Mts. 5.) Hellenistisenä aikana sanan *αὐθέντης* (authéntēs) ensisijainen merkitys oli edelleen ’murhaaja’, mutta semanttinen kenttä laajeni käsittämään myös rikoksen tai väkivallanteon ’tekijää’, ’alkuunpanijaa’, tai ’herraa’. (Mp.) Woltersin (2006, 46) mukaan taas hellenistiselle ajalle tultaessa sanan ensisijainen merkitys oli ’herra’ ja merkitys ’murhaaja’ nähtiin vanhahtavana. Brown (1992, 87) sen sijaan esittää, että *αὐθεντεῖν* (authenteîn) viittaa tilanteeseen, jossa joku kaappaa vallan itselleen sen sijaan, että joku toinen olisi sen hänelle myöntänyt. Tämä merkitys voidaan olettaa etuliitteen *αὐτό* (autó) perusteella (mp.).

Miten sanan merkitys on siis ymmärrettävä Ensimmäisessä Timoteuskirjeessä? Cosaertin (2013, 29) mukaan jos Paavali olisi tarkoittanut tavanomaista vallankäyttöä, hän olisi käyttänyt sanaa *ἐξουσία* (exousía) sanan *αὐθεντέω* (authentéō) sijaan. Sana *ἐξουσία* (exousía) ja sen verbimuoto on Uuden testamentin ’valtaa’ merkitsevä vakiosana, ja se esiintyy siinä 116 kertaa. Kuitenkin kieltäessään efesolaisten naisten toimintaa Paavali välttää sanan *ἐξουσία* (exousía) käyttöä. Sen sijaan hän käyttää suhteellisen harvinaista *αὐθεντέω* (authentéō) sanaa, joka esiintyy koko Uudessa testamentissa vain tässä kohtaa. Lisäksi se esiintyy ainoastaan neljä kertaa nykyaikaan säilyneessä kristillistä aikakautta edeltäneessä kreikkalaisessa kirjallisuudessa. On siis perusteltua kysyä, miksi Paavali valitsi tällaisen harvinaisen sanan. Hän näki todennäköisesti tietyn vivahteen sanassa *αὐθεντέω* (authentéō),

minkä ansiosta se sopi Efesoksen tilanteeseen paremmin kuin yleisempi *ἐξουσία* (exousía). (Mp.) Wolters (2006, 54) sen sijaan näkee, ettei ole perusteltua väittää, että sanalla *αὐθεντεῖν* (authenteîn) on Timoteuskirjeessä kielteisiä sivumerkityksiä. Vaikka sanan kielteisestä käytöstä on satunnaisia esimerkkejä, ne eivät kuitenkaan esiinny ennen 300-lukua eKr. (mp.). Lisäksi on otettava huomioon, että myöhemmissä kristillisissä kirjoituksissa sanaa käytettiin myönteisessä merkityksessä esimerkiksi viittaamaan Kristuksen herruuteen (Wolters 2006, 45). Näin ei siis ole mitään syytä ajatella, että sana viittaisi tyrannimaiseen vallankäyttöön. Toisaalta Brownin (1992, 87) mukaan Raamatun ulkopuolisissa teksteissä sanalla voidaan viitata vallan kaappaamiseen. Näin voidaan olettaa, että Ensimmäisessä Timoteuskirjeessä *αὐθεντεῖν* (authenteîn) merkitsee naisten pyrkimystä käyttää valtaa, jota valta-asemassa olevat miehet eivät heille myöntäneet (mp.).

### 5.2.2 Kirjeen sanoman tulkinta

Kuten edellä nähtiin kirjeen autenttisuudesta ja siinä esiintyvien sanojen merkityksestä on useita eriäviä mielipiteitä. Seuraavaksi esittelen kahta näkökulmaa kirjeen historiallisesta ja kulttuurillisesta taustasta. Nämä taas vaikuttavat kirjeen sanoman tulkintaan ja tekstin kääntämiseen.

Jos hyväksymme perinteisen näkemyksen kirjeen kirjoittajasta ja historiallisesta kontekstista, neljän seikan voidaan ajatella valottavan kirjeen sisältöä. Ne ovat Artemiin kultti, naisten rooli juutalaisuudessa, gnostilaisuus ja uusi roomalainen nainen (Cosaert 2013, 6–7).

Kuten luvussa 2.3.3 todettiin, Artemiin kultti oli hyvin näkyvä ja tärkeä osa Efesoksen kaupunkia. On siis todennäköistä, että kristityt efesolaisnaiset saivat vaikutteita Artemiin kultista, jossa naista ylistettiin ja pidettiin miestä parempana (Robbins 2009, 8). Myös Paavalin viittaus naisen ja miehen luomisen järjestykseen liittyy Artemiin kulttiin. Kultin mukaan jumalatar ilmestyi ensin ja hänen miespuolisonsa vasta myöhemmin, joten jotkut naiset saattoivat uskoa, että sama pätee myös raamatulliseen kertomukseen (Robbins 2009, 20). Eevan eksymistä korostetaan taas gnostilaisten ideoiden vastustamiseksi. Nimittäin gnostilaisten tulkintojen mukaan käärme ei johtanut Eevaa harhaan vaan auttoi häntä valaistumaan

(ks. luku 2.3.4). Lisäksi Eevan väitetään puhaltaneen elämää Adamiin ja antaneen hänelle viisautta (Cosaert 2013, 14). Sellaiset naiset (tai ihmiset ylipäätään), jotka uskovat olevansa muita parempia, ajattelevat luonnollisesti, ettei heidän tarvitse kuunnella muiden opetusta tai osoittaa kunnioitusta opettajalle. Kunnioituksen puutteeseen liittyy myös luvussa 2.4.3 esitetty uusi roomalainen nainen -ilmiö. Tätä kulttuurisuuntausta seuraavat naiset pukeutuivat sopimattomasti ja ilmaisivat mielipiteitään äänekkäästi ja jopa aggressiivisesti.

Kuitenkin miksi Paavali kieltäisi naisia opettamasta? Koska väärät opetukset ovat erityisen tärkeä aihe kirjeessä, on perusteltua olettaa, että Paavali kieltää naisia opettamasta juuri näitä vääriä oppeja. Tätä tukee myös Cosaertin (2013, 6) huomautus, että seurakuntalaisnaisten käyttäytyminen ja väärin oppien kannustama toiminta vastaavat toisiaan. Esimerkiksi efesolaisnaisten yhteydessä oli haluttomuutta avioliittoon, ja väärät opettajatkin kannustivat ihmisiä elämään naimattomina (mp.). Avioliiton vastustus saattoi johtua myös uusi roomalainen nainen -ilmiöstä ja naimattomana elämisen etujen tavoittelusta (ks. luku 2.4.3). Lisäksi kuten edellä todettiin, sanalla *αὐθεντεῖν* (authentein) on hyvin kielteisiä sivumerkityksiä. On siis todennäköistä, että naiset pyrkivät saamaan etua miehiin nähden seurakunnassa opettamalla itsevaltaisella tavalla, minkä seurauksena miehet suutuivat ja alkoivat kiistellä naisten kanssa (Belleville 2003, 8). Näin välttääkseen tilanteen eskaloitumista Paavali, joka halusi rauhallista ja oppimiselle otollista ilmapiiriä, vähensi näiden naisten roolia seurakunnassa (Cosaert 2013, 25). Tämän näkemyksen mukaan Paavali ei siis kiellä kaikkia naisia opettamasta. Hänen rajoituksensa koskee vain sellaista opetusta, jonka tarkoitus on opettajan vallan kasvattaminen (Belleville 2003, 9).

Ensimmäisen Timoteuskirjeen yhteisöä käsiteltäessä on myös otettava huomioon, että seurakunnassa oli sekä pakana- että juutalaistaustaisia kristittyjä. Näillä eri taustoista tulevilla naisilla (ja miehillä) oli toisistaan hyvin poikkeavia näkemyksiä siitä, minkälaisen asiallisen jumalanpalveluksen täytyy olla. (Cosaert 2013, 20.) Kuten luvussa 2.4.2 todettiin, vaikka naisilla oli juutalaisessa yhteisössä mahdollisuus toimia esimerkiksi yhteisön patronuksena, heidän mahdollisuutensa opettaa olivat rajalliset. Naisilla oli taas merkittävä asema varhaiskristillisissä yhteisöissä (Horbury 1999, 371). Paavalin tarkoitus oli siis neuvoa eri taustoista

tulevia seurakuntalaisia: niin kuin pakananaisten oli opittava käyttäytymään kristityille sopivalla tavalla, samoin juutalaisnaisten oli opittava, että heidän uudet mahdollisuutensa eivät poista aviomiehen kunnioittamisen tärkeyttä (Cosaert 2013, 20).

Toisaalta jos oletetaan, että kirje on kirjoitettu Paavalin nimissä hänen kuolemansa jälkeen, voidaan myös olettaa, että vastaanottajakaan ei ole välttämättä Timoteus ja hänen johtamansa seurakunta. Näin edellä kuvattu tulkinta ei vastaa tekstin kulttuurista kontekstia. Esimerkiksi Brownin (1992, 87) mukaan kyse on siitä, että jossakin seurakunnassa naiset alkoivat ottamaan itselleen omatoimisesti valtaa, mitä miehistä koostuva valtaapitävä eliitti pyrki tällä kirjoituksella estämään. Myös Maloney (1994, 361) on sitä mieltä, että on täysin selvää, ettei kirjeen kirjoittajan tavoitteena ollut naisten aseman edistäminen. Nuoria leskiä syytetään esimerkiksi joutilaisuudesta ja juoruilusta, ja heitä kehoitetaan avioitumaan uudestaan ja hankimaan lapsia. Onkin väitetty, että nuorten leskien kielteinen kuvaus ei vastaa naisten todellista käytöstä. Se on sen sijaan keino, jolla valtaa pitävät miehet pyrkivät säätelemään naisten toimintaa ja ehkäisemään naisten pyrkimystä saada auktoriteettia. (Brown 1992, 85.) Voidaankin sanoa, että kirjeen kirjoittajan naisvastaisen polemiikin tulkitseminen sen kohteita oikealla tavalla kuvaavaksi on virhe (ks. Maloney 1994, 361). Mistä sitten todellisuudessa oli kyse? Kuten todettiin, Brown (1992, 87) esittää tilanteen, jossa jotkut naiset pyrkivät saamaan lisää auktoriteettia, mitä kirjeellä pyrittiin estämään. Maloney (1994, 362) sen sijaan näkee tilanteen laajempaan. Muutaman ”nousukkaan” naisen sijaan kyse oli kokonaisista yhteisöistä, joissa naiset olivat hyvin järjestäytyneitä ja osallistuivat saarnaamiseen, opettamiseen, profetointiin ja jumalanpalveluksien johtamiseen. Kirjeen kirjoittaja näki tämän uhkaksi omalle auktoriteetilleen ja vastusti sitä erittäin kiivaasti. (Mp.)

Maloney (1994, 366–367) kyseenalaistaa myös tulkinnan, jonka mukaan kirjeessä viitattaisiin gnostilaisuuteen. Kreikkalainen sana *γνῶσις* (gnōsis) voi nimittäin viitata myös juutalaiseen apokalyptiikkaan tai mystiikkaan (mp.). Lisäksi on otettava huomioon, että ensimmäiset gnostilaiskristityt elivät vasta 100-luvulla jKr. (Ehrman 2000, 358). Näin he eivät mitenkään voineet olla yhteydessä historiallisen Paavalin tai hänen kirjeidensä vastaanottajien kanssa. Tosin on mahdollista, että 100-luvun gnostilaisilla oli jonkinlaisia edeltäjiä (mp.). Esimerkiksi Cosaertin (2013, 14)



mukaan Nag Hammadi käsikirjoituksissa oleva kehittynyt gnostilaisuuden muoto viittaa siihen, että sen alkukantainen muoto alkoi levitä jo ensimmäisellä vuosisadalla.

### 5.2.3 Käännösratkaisut

Miten yllä esitetyt kannat kirjeen kulttuurisesta ja historiallisesta kontekstista näkyvät käännöksissä? On otettava huomioon, ettei kulttuuritaustan esilletuominen käännöksessä ole välttämättä helppoa. Esimerkiksi sanan *αὐθεντεῖν* (authentēin) kääntäminen on erityisen hankalaa, koska se esiintyy niin harvoin. Näin sanan mahdollisia kielteisiä tai muita sivumerkityksiä saattaa olla melko haastavaa tuoda käännöksessä esiin. Vastaavatko suomenkielisten käännösten käyttämä *hallita* verbi sekä saksalaisten käännösten *über den Mann Herr sei* (LU83) ja *über den Mann zu herrschen* (BigS) kreikankielisen sanan merkitystä? Saavatko käännöksissä käytetyt ilmaukset aikaan samankaltaista reaktiota käännösten lukijoissa kuin lähtöteksti sen vastaanottajissa? Vai olisiko pitänyt käyttää vahvempia ilmaisuja kuten *hallita tyranninomaisesti* tai *alistaa*?

Lisäksi näkemykset kirjeen kirjoittajasta tai tarkoituksesta voivat vaikuttaa käännösratkaisuihin. Esimerkiksi BigS:n kääntäjät eivät pidä tätä kohtaa Paavalin vaan myöhemmän naisvastaisen kirjurin kirjoittamana. Maloney (1994, 362) näkee kirjeen auktoriteetin liittyvän sen kirjoittajan henkilöllisyyteen. Itse apostolin viesti on voimakkaampi ja aidompi kuin Paavalin nimissä kirjoittavan tuntemattoman henkilön mielipiteet. Näin voidaan ajatella, että näkemys, jonka mukaan Paavali oli kirjeen kirjoittaja, ja kirjeen varhainen ajoitus ovat erityisen tärkeitä niille, jotka pitävät kirjeen opetusta arvovaltaisena. Toisaalta ne, jotka ajattelevat, ettei Paavali voinut kirjoittaa näin naisvastaista tekstiä, suosivat myöhempää ajoitusta ja mieltävät kirjeet väärennöksiksi. (Mts. 362–363.) Voisiko tällaisen ajattelutavan nähdä myös BigS:n kääntäjien valitseman käännösratkaisun taustalla? Eli koska kyseisellä raamatunkohdalla ei ole auktoriteettia, sitä ei näin tarvitse muokata kohderyhmälle sopivaksi. Toisaalta kääntäjät pitävät myös tärkeänä, että käännös on uskollinen lähtötekstille ja että lähtötekstin -ja kulttuurin erilaisuus tulee käännöksessä esiin (Bail ym. 2006, 11). Myös Kuhlmannin (2008, 379) mukaan käännöksen tarkoituksena ei ole peitellä sellaisia kohtia, jotka esittävät naisia ainakin jossain määrin kielteisessä valossa. Esimerkiksi Timoteuskirjettä vastaava kohta esiintyy

Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä, jossa naisia kielletään puhumasta seurakunnan kokouksissa (1. Kor. 14:34–35). Tätäkään kohtaa ei ole BigS:ssa muokattu. Toisaalta on myös mainittava, että kääntäjät eivät pidä tätäkään kohtaa autenttisenä.

Toinen mielenkiintoinen seikka on se, että BigS:n kääntäjät tulkitsivat opettamisen itsessään olevan hallitsemista. Voidaankin olettaa, että kyseisessä kohdassa huoneentauluja sovelletaan opettajan ja oppilaiden väliseen suhteeseen. Samoin kuin naisten oli oltava kuuliaisia aviomiehilleen, heidän oli myös kuunneltava ja kunnioitettava opettajia seurakunnassa. On kuitenkin lisättävä, että myös miespuolisten oppilaiden oletettiin suhtautuvan opettajiin samalla tavalla. (Cosaert 2013, 24–25.) Näin voidaan olettaa, että opettaminen on jo itsessään jonkinlaista vallankäyttöä, sillä oppilaiden on kuunneltava ja toteltava opettajia. Tämän perusteella Paavalin kielto voidaan ymmärtää siten, että Paavali kieltäisi naisia opettamasta miehiä, koska siihen liittyy vallankäyttöä (ks. esim. Greenbury 2008, 723). Voidaan siis olettaa, että BigS:n kääntäjät tiesivät opettamiseen liittyvän antiikissa vallankäyttöä.

Aineiston toisissa käänöksissäkään tekstiä ei pyritty sopeuttamaan moderniin länsimaiseen kulttuuriin. Kuitenkin UT2020 poikkeaa mielenkiintoisella tavalla toisista käänöksistä. Kuten edellä mainittiin, UT2020:n kääntäjät ovat tulkinneet sanan *γυνή* (*gynḗ*) tarkoittavan vaimoa, sillä käänöksessä naista kielletään hallitsemasta *miestään*. Voidaan siis olettaa, että he ottivat huomioon kunniaan ja häpeään liittyvän sekä perhe-elämään liittyvän kulttuurisidonnaisuuden. Vaimojen ei nimittäin ollut suotavaa aiheuttaa miehilleen häpeää kyseenalaistamalla heidän auktoriteettiaan julkisesti (ks. tarkemmin luvut 2.2 ja 2.4). Tämä käänösratkaisu johtuu todennäköisesti Suomen Piiphiaseuran periaatteesta, jonka mukaan Raamatun kulttuurikonteksti on tuotava käänöksessä esiin (Suomen Piiphiaseura). Vuoden 1992 käänöksessä taas naisia kielletään hallitsemasta *miestä* yleisesti. Kun uuden kirkkoraamatun käänöstä verrataan vuoden 1938 käänökseen, huomataan sen poikkeavan edellisestä käänöksestä. On siis todennäköistä, että kääntäjät valitsivat ratkaisunsa tarkastelemalla tekstin kulttuurikontekstia. Kuitenkin koska käänösratkaisua ei ole käänöksen yhteydessä perusteltu, ei voida varmuudella tietää, millä perusteella kääntäjät päätyivät käänösratkaisuunsa.

Lopuksi voidaan todeta, että aineiston käännöksissä kohta käännettiin melko uskollisesti lähtötekstille, eikä nykylukijoille mahdollisesti epämiellyttävää aineista pyritty poistamaan. Tekstin kulttuurikonteksti voidaan tulkinnasta riippuen nähdä joko efesolaisen seurakunnan historialliseksi tilanteeksi tai antiikin aikana vallitsevaksi naisvastaiseksi kulttuuriksi. Jos kyse on ensiksi mainitusta, se ei tule esiin käännöksissä. On kuitenkin otettava huomioon, että tämän historiallisen kontekstin esille tuominen olisi ollut haastavaa ilman useita lisäyksiä tekstiin. Kuitenkin erityisesti BigS:n kääntäjät ovat toisaalla lisänneet ylimääräisiä sanoja käännökseen (ks. luvut 5.1 ja 5.3). Lisäksi kulttuurikontekstia olisi voitu pyrkiä selittämään huomautuksien avulla, joita erityisesti UT2020:ssa käytetään usein selittämään sellaisia sanoja kuten *apostoli* tai *fariseus*. Toisaalta jos kyse on jälkimmäisestä, sen voidaan katsoa välittyvän kaikissa tutkimassani käännöksissä. Kysymykseksi jää tällöin, ajattelevatko kääntäjät kohdan olevan ainoastaan mielenkiintoinen katsaus antiikin ajan naisten tilanteeseen, vai katsovatko he sen olevan arvovaltainen myös nykyajan kristillisissä yhteisöissä. Koska käännösratkaisua ei olla missään aineiston käännöksessä kommentoitu, tätä kysymystä ei tässä tutkielmassa ollut mahdollista selvittää.

Perustelujen puute on melko yllättävä, koska olisin olettanut, että näin kiistanalaista raamatunkohtaa olisi jollain tavalla pyritty selittämään. Vanhemmista käännöksistä (KR92 ja LU84) puuttuva perustelu saattaa johtua käännösten kohderyhmästä. Kyseisen kohdan tulkitseminen kaikkia naisia koskeviksi oli nimittäin pitkään perusoletus, jota alettiin kyseenalaistaa vasta äskettäin (Maloney 1994, 362). Kuitenkin perustelun puute nuorille tarkoitettussa UT2020:ssa on odottamatonta. Olisi mielenkiintoista tutkia myös, miten nuoret lukijat ovat ottaneet tämän kohdan vastaan.

### 5.3 Juutalaiset Johanneksen evankeliumissa

Toinen nykylukijan kannalta mahdollisesti arka aihe on juutalaisiin viittaavan sanaston kääntäminen. Juutalaisia kielteisessä valossa esittäviin teksteihin on kiinnitetty huomiota erityisesti toisen maailmansodan jälkeen. Näin myös Uuden testamentin tekstit otettiin tarkasteluun. Huomiota kiinnitettiin erityisesti siihen, miten Uuden testamentin tekstejä on käytetty juutalaisvihan oikeuttamiseen (ks. esim. Anderson 2017; Sheridan 2013). Seuraavaksi nostan esiin kaksi suomenkielistä

käännöstä Johanneksen evankeliumin viidennen luvun jakeista 16–18 esimerkkinä sanan *juutalaiset* perinteisestä käytöstä suomenkielisissä Raamatuissa. Tämän jälkeen pohdin perinteisten käännösten ongelmia ja sanan *juutalaiset* käyttöön liittyviä eettisiä seikkoja. Seuraavissa alaluvuissa taas esittelen kolmea tutkijoiden esittämää näkemystä perinteisesti *juutalaisiksi* käännetyn kreikankielisen sanan tulkitsemisesta, minkä jälkeen siirryn tarkastelemaan esitettyjä käännösehdotuksia. Tämän jälkeen analysoin aineistossani olevia käännösratkaisuja.

Uudessa testamentissa käytetty termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) on suomenkielisissä Raamatuissa käännetty perinteisesti sanalla *juutalaiset*. Agricola käytti sanaa *juuttaat*. Seuraavat kaksi esimerkkiä ovat vuoden 1938 ja 1992 kirkkoraamatuista.

Vuoden 1938 käännös:

*Ja sentähden juutalaiset vainosivat Jeesusta, koska hän semmoista teki sapattina. 17 Mutta Jeesus vastasi heille: "Minun Isäni tekee yhäti työtä, ja minä myös teen työtä". 18 Sentähden juutalaiset vielä enemmän tavoittelivat häntä tappaaksensa, kun hän ei ainoastaan kumonnut sapattia, vaan myös sanoi Jumalaa Isäksensä, tehden itsensä Jumalan vertaiseksi. (Joh. 5:16–18)*

KR92 käännös:

*Juutalaiset alkoivat vainota Jeesusta, koska hän teki tällaista sapattina. 17 Mutta Jeesus sanoi heille: »Minun Isäni tekee työtään taukoamatta, ja niin teen myös minä.» 18 Tämä vain lisäsi juutalaisten halua ottaa Jeesus hengiltä. Hänhän ei ainoastaan rikkonut sapattikäskyä, vaan vieläpä sanoi Jumalaa omaksi isäkseen ja teki siten itsestään Jumalan vertaisen. (Joh. 5:16–18)*

Mielenkiintoisella tavalla myös UT2020:ssä käytetään samaa sanaa:

*Juutalaiset alkoivat syytellä Jeesusta, koska hän teki tällaista sapattina. 17 Jeesus vastasi heille: »Minun Isäni on tehnyt työtä aina, ja niin teen minäkin.» 18 Tämän jälkeen juutalaiset tavoittelivat häntä entistä kiihkeämmin tappaakseen hänet. Hän ei näet ainoastaan rikkonut sapattikäskyä vaan kutsui Jumalaa Isäkseen ja teki siten itsestään Jumalan vertaisen. (Joh. 5:16–18)*

Yllä olevista esimerkeistä voi nähdä, miksi juutalaisiin viittaavat ilmaukset saattavat aiheuttaa epä mukavuudentunnetta toisen maailmansodan jälkeen elävissä lukijoissa. Kaikista edellisistä käännoksistä syntyy mielikuva siitä, että juutalaiset kollektiivina piinaavat Jeesusta ja yrittävät tappaa hänet. Myös englanninkielisissä käännoksissa on perinteisesti käytetty ilmaisua *the Jews* (Reinhartz 2018, 98). Tämän taas voidaan ajatella luovan vielä negatiivisempia mielikuvia juutalaisista. Englanninkielinen sana *Jews* erityisesti määräisellä artikkelilla varustettuna antaa helposti ymmärtää, että kyse on kaikista Jeesuksen ajan juutalaisista tai jopa kaikista koskaan eläneistä juutalaisista (Greenspoon 2012, 19–20). Näin tällaiset kohdat ovat olleet ankan tarkastelun kohteina. Useat tutkimukset ovat keskittyneet Johanneksen evankeliumiin, joissa esiintyy edellisen kaltaisia kohtia (esimerkiksi Joh. 7:1, Joh. 8:56–59 ja Joh. 10:30–33). Tässäkin tutkielmassa tarkastellaan ainoastaan Johanneksen evankeliumia. Johannekseen keskittymistä voidaan perustella myös sillä, että *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) esiintyy koko Uudessa testamentissa noin 194–195 kertaa, joista se esiintyy Johanneksen evankeliumissa toiseksi useimmin eli 71 kertaa. Useimmin termi esiintyy Apostolien teoissa: 79 kertaa. (Elliot 2007, 137.)

Vaikka tämä termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) käännetään englanninkielisissä Raamatuissa edelleen sanoilla *the Jews*, tätä käytäntöä on yhä enemmän kyseenalaistettu 1970-luvulta lähtien (Reinhartz 2018, 98; Miller 2014, 216). Kiistan aiheena on siis kreikankielisen termin tulkitseminen ja kääntäminen. Miten *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) on Johanneksen kontekstissa ymmärrettävä? Keihin termi tarkalleen viittaa? Onko neljäs evankeliumi antisemitistinen tai antijudaistinen? Jos Johannes on juutalaisvastainen, onko se tuotava esiin tekstissä? Vai onko sen sijaan pyrittävä poistamaan kaikki juutalaisvastaiset viittaukset Raamatusta, jottei sitä voisi käyttää juutalaisvihan oikeuttamiseen? Näihin kysymyksiin ei ole selkeää tai yksiselitteistä vastausta, ja tutkijat käyvät kiivasta keskustelua aiheesta keskenään.

### 5.3.1 Termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) merkitys

Termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) merkityksestä kiistellään yhä. Tutkijoiden mielipiteet eroavat siinäkin, sisältääkö termi uskonnollista merkitystä (ks. luku 2.3.1). Nimenomaan Johanneksen evankeliumissa tutkijat katsovat taas termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittavan yleensä joko uskonnollisiin johtajiin, Juudean asukkaisiin tai juutalaisiin yleisesti (Bennema 2009, 241; Anderson 2017, 268–269).

Termille on esitetty muitakin tulkintoja, mutta tässä tutkielmassa keskityn vain edellä mainittuun kolmeen.

### 5.3.1.1 *Uskonnolliset johtajat*

Termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) voidaan nähdä viittaavan ainoastaan uskonnollisiin johtajiin, jotka halusivat hankkiutua eroon Jeesuksesta. Näin evankeliumissa esitetty kiista on pohjimmiltaan itsensä profeetaksi nimittävän henkilön ja uskonnollisten johtajien välillä. (Anderson 2017, 269.) Näin yllä mainitussa Johanneksen evankeliumin kohdassa kaikkien juutalaisten sijaan vain pieni osa heistä pyrkii surmaamaan Jeesuksen. Tätä näkemystä perustellaan usein sillä, että termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) tarkoitteet esiintyvät usein Jerusalemissa, ovat yhteydessä Jerusalemin temppeliin, ja heillä on valtaa ja keinoja toimia Jeesusta ja opetuslapsiaan vastaan (Sheridan 2013, 676).

Tämä näkemys sai kuitenkin osakseen kritiikkiä. Esimerkiksi Bennema (2009, 256) huomauttaa, että *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) voi viitata myös sellaisiin henkilöihin, jotka eivät ole Jerusalemissa eivätkä ole uskonnollisia johtajia (esim. Joh. 6:41–52). Näin voidaan siis pitää todennäköisenä, etteivät kaikki Johanneksen evankeliumissa esiintyvät *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittaa uskonnollisiin johtajiin. Sen sijaan viittauskohteina toimivat sekä uskonnolliset johtajat että israelilaisten uskonnon kannattajat yleisesti. (Bennema 2009, 256–257.)

Lisäksi kategoria 'uskonnolliset johtajat' voi olla melko laaja, eikä ole selvää keihin sillä tarkalleen viitataan. Anderson (2017, 269) mainitsee papiston ja fariseukset, jotka vaativat Jeesusta kertomaan, millä perusteella hänen toimintansa on oikeutettua. Bennema (2009, 246–253) listaa taas fariseukset, ylipapit ja Jerusalemin temppelin virkailijat termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittauskohteiksi. Kuitenkin esimerkiksi fariseuksilla, joita esitetään evankeliumeissa Jeesuksen pääasiallisina vihollisina, ei yleensä ajatella olleen uskonnollista tai poliittista päätösvaltaa (ks. luku 2.3.2). Silti Bennema (2009, 246–247) perustelee fariseusten lukemista uskonnollisiin johtajiin sillä, että fariseuksilla oli moraalista auktoriteettia, joten he pystyivät vaikuttamaan kansalaisiin ja vallanpitäjiin. Kuitenkin on otettava huomioon, ettei kyseessä ole yhtenäinen ryhmä, mikä näkyy erityisesti siinä, että

termillä *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) voitiin viitata eri ryhmiin. Joskus se vaikuttaa viittaavan fariseuksiin ja toisinaan papistoon tai molempiin ryhmiin.

### 5.3.1.2 *Juudean asukkaat*

Termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) voidaan ajatella viittaavan myös Juudean asukkaisiin erotuksena esimerkiksi Samarian ja Galilean asukkaista. Tämän näkemyksen mukaan nimenomaan Juudean asukkaat eivätkä juutalaiset yleisesti yritä surmata Jeesusta. Kyseessä olisi siis alueellinen kamppailu maaseutualueen ja uskonnollisen ja poliittisen keskuksen välillä. (Anderson 2017, 268–269.)

Kuitenkin Benneman (2009, 256) huomautus siitä, että *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) voi viitata myös Juudean ulkopuolella oleviin henkilöihin sopii myös tähän. Lisäksi Reinhartzin (2018, 99–100) mukaan ensimmäiselle vuosisadalle tultaessa termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittauskohteet eivät olleet enää vain tietyn maantieteellisen alueen asukkaita, vaan he olivat osa etnopolitiittista kokonaisuutta. Lisäksi vaikka termiin edelleen liittyi maantieteellisiä sivumerkityksiä, sen tarkoite oli laajentunut käsittämään myös sellaiset henkilöt, jotka osallistuivat Jerusalemissa olevaan tempelikulttiin. Tämä uskonnollisen merkityksen synty tapahtui ennen ajanlaskun alkua. Näin ollen on täysin mahdollista, että Johannes käytti termiä tässä merkityksessä. Tästä seuraa siis, että termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) ei voida ajatella viittaavan ainoastaan Juudean asukkaisiin. On sen sijaan kysyttävä, käyttikö Johannes termiä viittaamaan muihinkin kuin ainoastaan Juudean asukkaisiin. (Bennema 2009, 245.)

### 5.3.1.3 *Juutalaiset yleisesti*

Jotkut tutkijat puolustavat myös perinteistä näkemystä termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittauskohteista. He viittaavat esimerkiksi muiden teorioiden yllä mainittuun kritiikkiin. Esimerkiksi Sheridan (2013, 692) huomauttaa, että kreikankielinen termi ei viittaa ’joihinkin juutalaisiin’ vaan yksinkertaisesti ’juutalaisiin’ (*the Jews*). Lisäksi Sheridan (mp.) väittää, että Johanneksen evankeliumissa esiintyy kosmista symboliikkaa, jossa juutalaiset yhdistetään uskottomuuteen pimeyteen ja maanlaiseen valtakuntaan. Näin voidaan olettaa, että neljännen evankeliumin kirjoittajan ja hänen yhteisönsä tarkoituksena oli kuvata juutalaiset paholaisen lapsina ja saada aikaan vihamielisiä asenteita heitä kohtaan

(mp.). Myös Reinhartz (2018) on sitä mieltä, että termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) käytöllä on Johanneksen evankeliumissa retorinen tehtävä. Sen tarkoitus on edistää Jeesukseen uskovien eriytymistä ei-uskovista, ja näin vahvistaa uskovien keskinäistä yhteyttä (Reinhartz 2018, 93). Reinhartz (mts. 94) väittää myös, että Johanneksen retoriikka demonisoi todellisia juutalaisia, koska sijoittamalla kertomuksensa historialliseen ympäristöön evankeliumin kirjoittaja kannustaa lukijaansa yhdistämään evankeliumin retoriset juutalaiset todellisen maailman juutalaisiin.

Kuitenkin tämäkään käsitys ei ole vailla ongelmia. Benneman (2009, 258) mukaan ajatus siitä, että *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittaa juutalaisiin yleisesti tai edes epäuskoisiin juutalaisiin ei tee oikeutta sellaisille raamatunkohdille, joissa termi viittaa tiettyyn uskonnolliseen ryhmään tai Juudeassa oleviin johtajiin. Vaikka jotkut tutkijat ovat oikeassa tunnistaessaan, että *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) ei viittaa ainoastaan uskonnollisiin johtajiin, ajatus siitä, että termi viittaisi myös tavalliseen kansaan, on ylikompensoiva. Termin viittauskohteiden itsemäärittely *Mooseksen opetuslapsiksi*, heidän keskittymisensä temppeliin, sapattiin ja lakiin viittaa uskonnolliseen yhteyteen. (mp.)

### 5.3.2 Termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) käänös

Tutkijoiden käännösehdotukset ovat luonnollisesti yhteydessä siihen, miten he ymmärtävät termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi). Lisäksi sopivan käännöksen valintaan liittyy myös eettinen kysymys: jos Johanneksen evankeliumi viittaa termillä juutalaisiin yleisesti ja on näin juutalaisvastainen, mikä on sopiva käännösmenetelmä? Onko tämä juutalaisvastaisuus pyrittävä poistamaan mahdollisimman pitkälti vai onko se tuotava esiin käännöksessä?

#### 5.3.2.1 Juutalaiset

Reinhartzin (2018, 93) mukaan ei voi olla epäilystäkään siitä, että Johanneksen evankeliumi ja siinä esiintyvä termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) on historian aikana ollut mukana luomassa kristittyjen mielikuvaa juutalaisista. Tähän termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) kuvaamaan ryhmään ei yhdistetä muita piirteitä kuin heidän uskonnolliset juhiansa, uskomattomuutensa Jeesukseen, taipumuksensa murhaan ja yhteytensä Saatanaan. Tästä voidaan siis olettaa, että Johannes käyttää termiä retorisena keinona. (Reinhartz 2018, 103.) Myös Sheridanin (2013, 691) mukaan



termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) on retorinen keino, mutta se viittaa myös oikeisiin juutalaisiin, joiden kanssa Johanneksen evankeliumin taustalla oleva yhteisö joutui ristiriitaan. Näin historiallisen kontekstin perusteella voidaan olettaa, että Johanneksen yhteisön tarkoituksena oli aiheuttaa eripuraa juutalaisten ja Jeesuksen seuraajien välille (Sheridan 2013, 688). Kun ei-juutalaiset hyväksyivät Johanneksen yhteisön version kristinuskosta, heitä mahdollisesti kannustettiin etääntymään juutalaisista evankeliumin avulla (Sheridan 2013, 692). Jos näin todella oli, evankeliumin tavoite toiseuttaa juutalaisia on tuotava esiin käännöksessä (Sheridan 2013, 688).

Sheridanin (2013, 692) mukaan siis termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) yleinen viittaus juutalaisiin ja sen laajalti kielteiset sivumerkitykset on paljastettava eikä peiteltävä. Lisäksi tässä on otettava huomioon kysymys uskollisuudesta. Onko kääntäjän oltava uskollinen tekstille, lukijan herkkyydelle vai molemmille? (Sheridan 2013, 694.) Tästä näkökulmasta Sheridanin (2013, 694–695) mukaan vaikka käännöstä *the Jews* voidaan pitää sopimattomana holokaustin jälkeisenä aikana, se kuitenkin välittää hyvin kreikankielisen termin merkityksen, joka viittaa maantieteellisen sijainnin lisäksi myös kansallistuntoon ja uskonnolliseen sitoutuneisuuteen. Lisäksi voidaan ajatella, että riippumatta siitä, mikä käännösvaihtoehto valitaan, termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) yhdistetään evankeliumissa joka tapauksessa uskottomuuteen, aikeeseen tappaa ja paatumukseen. Näin kääntäjän hyvästä tahdosta huolimatta, tekstistä paistavat edelleen läpi juutalaisista muodostuneet kielteiset stereotypiat. (Sheridan 2013, 695.)

Sopivaa käännöstä etsiessä on erotettava kaksi kysymystä toisistaan. Historiallisesta näkökulmasta kiinnostuksen kohteena on, miten antiikin juutalaiset tai muut ryhmät ovat ymmärtäneet nimityksen *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi). Eettisestä näkökulmasta taas tarkastelun kohteena ovat käännösten vaikutukset nykylukijan asenteisiin juutalaisia kohtaan. (Reinhartz 2018, 98.) Historiallisesta näkökulmasta siis Reinhartzin (2018, 103) mukaan termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) pitäisi kääntää juutalaisiksi, koska se vastaa parhaiten sitä etnoliittista, sosiaalista, uskonnollista ja tunteellista identiteettiä, johon kreikankielinen termi viittaa. Myös eettisestä näkökulmasta sama käännös olisi sopiva, sillä jos sanaa *juutalaiset* poistettaisiin Johanneksen evankeliumista, sillä vähäteltäisiin evankeliumin osuutta antijudaismiin

ja antisemitismin historiassa. On tosin totta, että käännöksen *juutalaiset* vaarana on evankeliumin vihamielisen retoriikan säilyttäminen, mutta käännös *juudealaiset* ainoastaan peittää epämiellyttävän tosiasian, johon meidän on otettava kantaa. (Reinhartz 2018, 100.) Lisäksi kääntämällä *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) juutalaisiksi lukijalle annetaan mahdollisuus yhdistää neljännen evankeliumin mustamaalatut juutalaiset pitkään jatkuneen mustamaalauksen takia antisemitismin uhreiksi joutuneisiin juutalaisiin. Lopuksi käännösvaihtoehto *juudealaiset* häivyttää juutalaisten yhteyttä Israelin maahan ja historiaan, mistä saattaa seurata antiikin juudealaisten juutalaisuuden kieltäminen. (Reinhartz 2018, 101.)

Millerin (2014, 218) mukaan vaikka johtopäätökset termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) merkityksestä kreikkalais-roomalaisessa maailmassa ovat tärkeitä termin kääntämisen kannalta, ne eivät kuitenkaan ratkaise kysymystä, vaan kääntäjän on harkittava termin vastaanottohistoria ja sen käytön nykyiset eettiset ja poliittiset seuraukset. Tämän takia käännöstä *juutalaiset* olisi suosittava sanan *juudealaiset* sijaan. Vaikka käännös *juudealaiset* voisi auttaa anakronismin välttämisessä, se ei välttämättä poista sitä täysin. Lisäksi on otettava huomioon ensimmäisen vuosisadan termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) referenttien ja nykyisten juutalaisten välillä oleva yhteys. Sanan *juutalaiset* poistaminen Raamatusta voisi johtaa siihen, että nykylukijalle syntyy mielikuva, ettei esimerkiksi Jeesus ollutkaan juutalainen. Tämä menettelytapa voi myös antaa nykylukijalle mahdollisuuden sivuuttaa Uuden testamentin surullista roolia kristillisessä antisemitismissä. (Miller 2014, 259.)

### 5.3.2.2 *Kritiikkiä ja toiset vaihtoehdot*

Kaikki tutkijat eivät kuitenkaan ole samaa mieltä edellisten tulkintojen ja käännösehdotusten kanssa. Esimerkiksi joidenkin tutkijoiden ja raamatunkääntäjien mukaan termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) on ymmärrettävä Uudessa testamentissa viittaavan aina esimerkiksi 'joihinkin juutalaisiin', 'toisiin juutalaisiin', 'juutalaisten johtajiin' tai 'joihinkin juutalaisten johtajiin' mutta ei koskaan koko juutalaiseen kansaan ja vielä vähemmän kaikkiin juutalaisiin kaikkina aikoina (Greenspoon 2012, 20). Kaikki tutkijat eivät myöskään jaa Reinhartzin (2018) ja Sheridanin (2013) näkemystä Johanneksen evankeliumin juutalaisvastaisuudesta. Esimerkiksi Anderson (2017, 272) huomauttaa, että vaikka osa termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittaushkohteista vastustaa Jeesusta, useat heistä taas uskovat häneen, mikä on

kummallisesti jäänyt huomaamatta monilta tulkitsijoilta. Lisäksi monet tutkijat ovat ymmärtäneet Johanneksen retoriikan israelilaisten sisäiseksi kamppailuksi (Elliott 2007, 152). Tähän liittyen on otettava huomioon, että ajanlaskun alun israelilainen uskonnollisuus oli hyvin moninainen, ja useat ryhmät kiistelivät keskenään (ks. tarkemmin 2.3.2). Silti ne tutkijat, jotka syyttävät Johannesta juutalaisvastaisuudesta, eivät todennäköisesti käyttäisi tätä nimitystä näistä toisiaan kritisoivista juutalaisryhmistä. (Mp.; Anderson 2017, 278.)

Miten siis termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) pitäisi ymmärtää ja kääntää? Elliottin (2007, 120) mukaan useat tutkijat ovat jo jonkin aikaa korostaneet, että termi *juutalainen* ei viittaa ensimmäisen vuosisadan vaan 300-luvun ja sen jälkeen eläneisiin ja eläviin henkilöihin, joiden uskonnollisuuteen kuuluu Tooran ja heprealaisen Raamatun lisäksi myös muita uskonnollisia kirjoituksia. Termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) syntyi pakkosiirtolaisuuden jälkeisenä aikana, ja sitä käyttivät kreikkaa puhuvat ei-israelilaiset viittaamaan Juudean asukkaisiin ja Babylonian pakkosiirtolaisuudesta palaviin henkilöihin, jotka asettuivat asumaan Jerusalemin hallinnolliselle alueelle (Elliott 2007, 130). Vaikka termiä käyttivät ensin ulkopuoliset Juudean asukkaista Persian valtakunnan aikana, myöhemmin Juudean asukkaat alkoivat kuitenkin viitata tällä nimityksellä itseensä. Tämän jälkeen sillä viitattiin myös kaikkiin henkilöihin ja ryhmiin, joita yhdisti etninen, taloudellinen, sosiaalinen ja kulttuurinen yhteys Juudeaan, sen temppeliin ja Tooran noudattamiseen. (Elliott 2007, 132.) Termillä *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) oli siis maantieteellisen merkityksen lisäksi myös etnistä ja uskonnollista merkitystä. Tämä tarkoittaa sitä, että Johannes pystyi viittaamaan sillä hyvin erityyppisiin ihmisryhmiin. Tästä huolimatta paras käänös termille on nähtävästi *juudealaiset* eikä *juutalaiset* (Elliott 2007, 133). Tämän syynä on yllä mainittu ero toisen temppelin kauden israelilaisen uskonnollisuuden ja nykyajan juutalaisuuden välillä. Sanojen *juutalainen* ja *juutalaisuus* käyttö viittaamaan ensimmäisen vuosisadan henkilöihin ja uskontoon myötävaikuttavat vääristyneen mielikuvan ylläpitoon ajanlaskun alun israelilaisten historiallisesta poliittisesta, taloudellisesta sosiokulttuurisesta tilanteesta. Nykyajan juutalaisten ja Jeesuksen ajan Juudean asukkaiden välinen ajallinen, poliittinen, teologinen ja kulttuurinen kuilu on myös otettava huomioon, kun tarkastellaan näiden henkilöiden kanssakäymistä Jeesuksen ja hänen seuraajiensa kanssa. Kertomuksia juudealaisten ja Jeesus liikkeen välisistä

ristiriitaisuuksista ei saisi tulkita myöhempien kristittyjen ja juutalaisten välisten konfliktien kautta. Käännös *juudealaiset* auttaa siis tässä erottelussa. Lisäksi englanninkielinen sana *Jew* ei välitä kansanryhmän yhteyttä maantieteelliseen alueeseen. Tämän ongelmana on se, että muinaisille lähi-itäläisille tämä yhteys oli itsestään selvä, ja maantieteellinen asuinalue oli tärkeä osa ihmisten identiteettiä (ks. 2.3.2). (Elliot 2007, 149–150.)

Myös Mason (2007, 489) korostaa, että koska englanninkielinen sana *Jew* ei merkitse ’Juudeasta peräisin olevaa’, muinaisen termin uskollinen käännös on *juudealainen* (*Judaeen*). Tästä huolimatta on kuitenkin otettava huomioon, että sanan *juudealainen* ei kuitenkaan tarvitse rajoittua ainoastaan Juudeassa asuviin ihmisiin. Samoin kuin sanoihin *roomalainen*, *kreikkalainen* ja *egyptiläinen* myös sanaan *juudealainen* liittyy maantieteellisen viittauksen lisäksi muitakin merkityksiä. (Mts. 504.) Tärkeä ideologinen yhteys maantieteelliseen alueeseen ei siis tarkoita sitä, että Juudean ulkopuolella eläviä termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittauskohteita ei voisi kutsua *juudealaisiksi*.

### 5.3.3 Termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) aineistossa

Kuten näkyy termille *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) on useita toisistaan vahvasti poikkeavia tulkintoja ja käännösvaihtoehtoja. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan, miten valitsemissani käännöksissä tämä termi on käännetty. Kuten tämän alaluvun alussa todettiin, sekä KR92:ssa ja UT2020:ssa käytetään sanaa *juutalainen*. LU84-käännöksessä sama kohta käännettiin seuraavasti:

*Darum verfolgten die Juden Jesus, weil er dies am Sabbat getan hatte. 17Jesus aber antwortete ihnen: Mein Vater wirkt bis auf diesen Tag, und ich wirke auch. 18Darum trachteten die Juden noch viel mehr danach, ihn zu töten, weil er nicht allein den Sabbat brach, sondern auch sagte, Gott sei sein Vater, und machte sich selbst Gott gleich. (Joh 5,16–18)*

Kuten näkyy myös tässä käännöksessä seurataan perinteistä käännösmenetelmää ottamatta kantaa edellä esitettyyn kiistaan termin kääntämisestä. Tähän viittaa myös se, että käännösratkaisua ei ole (ainakaan käännöksen yhteydessä) perusteltu.

Bigs:ssa kohta käännetään taas näin:

*16 Deshalb verfolgte die jüdische Obrigkeit Jesus, weil er dies an einem Sabbat getan hatte. 17 Der Jude Jesus aber antwortete ihnen: »Mein Vater wirkt bis jetzt,*

*und auch ich wirke«. 18 Deshalb versuchte die jüdische Obrigkeit umso mehr, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat aufgehoben hatte, sondern auch Gott seinen eigenen Vater genannt hatte, wobei er sich Gott gleich machte. (Joh 5,16–18)*

Jo vertaamalla tätä käännöstä edelliseen, on helppo huomata useita eroavaisuuksia. Ensimmäinen on se, että siinä missä LU84-käännöksessä käytetään ilmaisua *die Juden*, BigS:ssa se on korvattu ilmauksella *die jüdische Obrigkeit*. Tarkastelemalla kreikankielistä lähtötekstiä selviää, että BigS:n kääntäjät ovat lisänneet sellaista käännökseen, mitä ei lähtötekstissä ole. Ohessa on jälleen kreikankielinen lähtöteksti ja alla sen kieliopillinen määritelmä.

*16 καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ. 17 ὁ δὲ ἀπεκρίνατο αὐτοῖς· Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὰρ ἐργάζομαι. 18 διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι ὅτι οὐ μόνον ἔλυε τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. (Joh. 5:16–18)*

καὶ	διὰ	τοῦτο	
ja-KONJ.	taki a-PREP.	tämä-DEMONSTRATIIVIPRON.NEUT.YKS.AKK.	
ἐδίωκον		οἱ	
ajaa takaa/vainota/tavoitella-AKT.IND.IMPERF.MON.3.	MÄÄR.ART.MASK.MON.NOM.		
Ἰουδαῖοι	τὸν	Ἰησοῦν,	ὅτι
juutalainen-MASK.MON.NOM.	MÄÄR.ART.MASK.YKS.AKK.	Jeesus-MASK.YKS.AKK.	sillä-KONJ.
ταῦτα	ἐποίει	ἐν	
tämä-DEMONSTRATIIVIPRON.NEUT.MON.AKK.	teh dä-AKT.IND.IMPERF.YKS.3.	-ssa/-ssä-PREP.	
σαββάτω.	Ὁ	δὲ	[Ἰησοῦς]
sapatti-NEUT.YKS.DAT.	MÄÄR.ART.MASK.YKS.NOM.	mutta-KONJ.	[Jeesus-MASK.YKS.NOM.]
ἀπεκρίνατο	αὐτοῖς		
vastata-MED.DEP.IND.AOR.YKS.1.	hän-PERSOONAPRON.MASK.MON.3.DAT.		
ὁ	πατήρ	μου	ἕως
MÄÄR.ART.MASK.YKS.NOM.	isä-MASK.YKS.NOM.	minä-PERSOONAPRON.YKS.1.GEN.	kunnes/asti-PREP.
ἔργα	ἐργάζεται	καὶ	γὰρ
nyt-ADV.	teh dä työtä-MED.DEP.IND.PREES.YKS.3.	ja-KONJ.+minä-PERSOONAPRON.YKS.1.NOM.	
ἐργάζομαι	διὰ	τοῦτο	
teh dä työtä-MED.DEP.IND.PREES.YKS.1.	taki a-PREP.	tämä-DEMONSTRATIIVIPRON.NEUT.YKS.AKK.	
οὖν	μᾶλλον	ἐζητούν	
niinpä-PART.	enemmän-ADV.	tavoitella-AKT.IND.IMPERF.MON.3.	
αὐτὸν	οἱ	Ἰουδαῖοι	
hän-PERSOONAPRON.MASK.YKS.AKK.	MÄÄR.ART.MASK.MON.NOM.	juutalainen-MASK.MON.NOM.	
ἀποκτεῖναι	ὅτι	οὐ	μόνον
tappaa-AKT.INF.AOR.	sillä-KONJ.	ei-PARTIK.	ainoastaan-ADV.
ἔλυνεν			
riikkoa/murtaa/irrottaa/vapauttaa/teh dä tyhjäksi-AKT.IND.IMPERF.YKS.3.			
τὸ	σάββατον	ἀλλὰ	καὶ
MÄÄR.ART.NEUT.YKS.AKK.	sapatti-NEUT.YKS.AKK.	vaan-KONJ.	myös-KONJ.
ἰσά-MASK.YKS.AKK.			
ἴδιον	ἔλεγεν	τὸν	
oma-ADJ.MASK.YKS.AKK.	sanoa-AKT.IND.IMPERF.YKS.3.	MÄÄR.ART.MASK.YKS.AKK.	
θεὸν	ἴσον		
Jumala-MASK.YKS.AKK.	samanarvoinen-ADJ.MASK.YKS.AKK.		

Kreikankielisessä tekstissä esiintyy ainoastaan kiistan kohteena oleva termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi), josta on suomenkielisissä käännöksissä käytetty ilmausta *juutalainen*, ja samoin LU84:ssa käytetään ilmaisua *die Juden*. BigS:n kääntäjät ovat

jälleen tuottaneet toisista eroavan käännöksen. Vaikka käännösratkaisua ei tekstissä huomautuksella tai alaviitteellä perustella, käännösratkaisulle voi löytää perusteluja käännöksen yleisistä periaatteista. BigS-käännöksen tarkoituksena on tukea oikeudenmukaisuutta myös juutalais-kristillisen dialogin näkökulmasta. Siitä huolimatta, että Uudessa testamentissa on useita juutalaiseen kulttuuriin viittaavia piirteitä, sitä on kääntäjien mukaan historian aikana luettu juutalaisvastaisesti ja vääristetysti. Myös käännökset ovat perustuneet näille vääristyneille tulkinnoille. (Bail ym. 2006, 10–11.) Tämän kohdan voidaan ajatella olevan juuri tällainen vääristynyt tulkinta, josta seurasi juutalaisvastainen käännös. Kyseisessä kohdassa esiintyvän termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) ajateltiin viittaavan kaikkiin juutalaisiin, minkä seurauksena termi on käännetty niin. Tämä taas loi mielikuvan siitä, että kaikki juutalaiset vastustivat Jeesusta ja yrittivät tappaa hänet. Kuitenkin BigS:n kääntäjät ovat ilmeisesti sitä mieltä, että termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittaa kyseisessä kohdassa ainoastaan uskonnollisiin johtajiin. Näin välttyään ajatukselta, että kaikki juutalaiset olisivat vihamielisiä Jeesusta kohtaan. Tämä käännösvaihtoehto onkin yleinen sellaisissa käännöksissä, joiden tarkoituksena on estää evankeliumien juutalaisvastaista tulkintaa (Sheridan 2013, 676).

Tässäkin on kuitenkin jälleen kyse kulttuurisidonnaisista elementeistä, joita ei tullut esiin käännöksissä. Miksi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) olisivat yrittäneet tappaa Jeesuksen? Kyse on luvussa 2.2.1 esitellystä kunnian ja häpeän kulttuurista. Kuten luvussa 2.2.1 todettiin, kunniaa pidettiin rajallisena resurssina. Näin kun Jeesus ja hänen seuraajansa saivat lisää kunniaa, sen nähtiin olevan poissa muilta ryhmiltä kuten esimerkiksi fariseuksilta. Williams (2021) käsittelee samankaltaista kohtausta Markuksen evankeliumissa (Mark. 3:1–6). Erona on kuitenkin se, että Markuksen evankeliumissa puhutaan fariseuksista, kun taas Johanneksessa käytetään termiä *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi). Sekä Markuksen fariseukset että Johanneksen *Ἰουδαῖοι* (Ioudaioi) pyrkivät vahingoittamaan Jeesusta, koska hän paransi sapattina. Williams (2021, 3) yhdistää fariseusten väkivaltaisuuden haaste ja vastaus -peliin, jonka he hävisivät. Jeesus haastaa fariseukset kysymällä heiltä, onko sapattina luvallista tehdä hyvää. He eivät vastaa mitään, minkä voidaan nähdä olevan yksi haaste ja vastaus -pelissä käytetty strategia. Jeesus kuitenkin parantaa miehen, jonka käsi oli surkastunut. Näin hän saa kunniaa, ja hänen vastustajansa joutuvat häpeään. (Mp.)

Kuten luvussa 2.2.1 esiteltiin, haaste ja vastaus -pelin hävinnyt osapuoli saattoi turvautua väkivaltaan.

Näin voidaan ajatella, että myös Johanneksen *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi), olivat he sitten juutalaisia, Juudean asukkaita tai juutalaisten johtajia, toimivat saman periaatteen mukaisesti. Jeesus jälleen parantaa sapattina, minkä voidaan nähdä olevan kunniahaaste perinteiselle israelilaiselle kultille ja sen ylläpitäjille. Toisaalta voidaan myös ajatella, että fariseukset ja *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) käyttäytyivät näin väkivaltaisesti, koska he katsoivat Jumalan kunnian tulleen loukatuksi. Parantamalla sapattina Jeesus antaa ymmärtää, että Jumalan laki ei koske häntä, mitä lakia kunnioittavat hurskaat miehet eivät voineet jättää huomiotta. Tähän voidaan katsoa liittyvän myös luvussa 2.1 esitelty klienttijärjestelmä. Klientin tehtävänä oli pysyä kuuliaisena ja korottaa patronuksen kunniaa. Tähän voidaan katsoa liittyvän myös patronuksen kunnian puolustaminen. Lisäksi kuten luvussa 5.1 mainittiin, ihmiset näkivät suhteensa Jumalaan patronus-klientti -suhteenä. Näin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) katsoivat Jeesuksen rankaisemista Jumalan kunnian loukkaamisesta velvollisuudekseen. Tämä ajattelutapa selittäisi myös hyvin, heidän reaktionsa Jeesuksen väitteeseen omasta suhteestaan Jumalaan.

Toinen tähän liittyvä aihe on myös luvussa 2.2.2 esitelty kollektivismi. Muinaisissa yhteiskunnissa ihmisten ei ajateltu olevan yksilöitä kuin nykyään. Sen sijaan heidän ajateltiin edustavan aina jotakin tiettyä ryhmää, jolla oli stereotyyppiset ominaisuutensa (ks. tarkemmin 2.2.2). Vaikka vieroksumme tällaista ajattelutapaa nykypäivänä, se oli oleellinen osa sen ajan ihmisten tapaa järjestää ympäröivää maailmaa. Näin voidaankin miettiä, onko perusteltua rajoittaa termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) viittauskohteita käännöksessä, jos lähtöteksti ei sitä tehnyt. Historiallisten syiden takia kaikkia juutalaisia mahdollisesti kielteisessä valossa esittäviin teksteihin suhtaudutaan oikeutetusti hyvin herkästi. Oikeuttaako tämä kuitenkin tekstin muokkaamista? Onko se sen sijaan Venutin vastustamaa ”etnosentristä väkivaltaa” ja omien arvojemme projisoimisesta tekstiin? Häviääkö merkityksen kannalta tärkeää kulttuurisidonnaista tietoa? Saiko termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) aikaan samanlaisen reaktion lähtötekstin lukijoissa ja kuulijoissa kuin *die jüdische Obrigkeit* käännöksen kohderyhmässä? Yllä olevan eri näkemysten esittelyn perusteella on kuitenkin selvää, että kyseisen termin kääntämisessä on otettava huomioon hyvin monta



seikkaa. Sopivaa käännösvaihtoehtoa miettiessä kääntäjän on siis otettava huomioon sekä lähtökulttuurin että kohdekulttuurin sosiaaliset todellisuudet, jotka poikkeavat hyvin vahvasti toisistaan. Lisäksi on mietittävä eettisiä seikkoja. Jos Johanneksen evankeliumi on juutalaisvastainen, osallistuuko kääntäjäkin juutalaisvastaisuuteen kääntäessään sen? Näihin kysymyksiin ei vaikuta olevan yksinkertaista vastausta, ja kääntäjän valitsemaan ratkaisuun voivat vaikuttaa useat seikat. Lisäksi minkä menettelytavan hyvänsä kääntäjä valitsee, käännös ei koskaan voi miellyttää kaikkia (Schwartz 2014, 93).

Edellisen perusteella voidaan kuitenkin todeta, että BigS:ssa teksti on jälleen sopeutettu lukijoidensa tarpeisiin. Tulkitsemalla termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) uskonnolliseksi johtajiksi käännöksestä häviää epämukavaksi koettu kaikkien juutalaisten kielteinen esittely. Toinen mielenkiintoinen lisäys, joka ei suoranaisesti liity termin *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) kääntämiseen, on jakeen 17 alussa oleva *Der Jude Jesus*. Määrite *der Jude* on BigS:ssa oleva lisäys, joka puuttuu sekä lähtötekstistä että toisista käännöksistä. Sen tarkoituksena on Jeesuksen juutalaisuuden esille tuominen, ja näin todennäköisesti myös mahdollisten juutalaisvastaisten tulkintojen estäminen. Jeesus ja hänen vastustajansa olivat yhtä lailla juutalaisia, joten kyse ei ollut ei-juutalaisten tai vielä vähemmän kristittyjen ja juutalaisten välisestä kiistasta.

Aineiston toisissa käännöksissä taas on käytetty perinteisiä vastineita *juutalaiset* ja *die Juden* termille *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi). Koska muissa käännöksissä ratkaisua ei perusteltu, emme voi tarkalleen sanoa, miten näiden teosten kääntäjät ovat päätyneet perinteiseen käännösratkaisuun. Ei ole myöskään varmaa tietoa siitä, olivatko he tietoisia edellä esitetyistä kulttuurisidonnaisista seikoista ja eettisistä kysymyksistä. Heidän valitsemansa käännösratkaisu saattaa johtua myös siitä, että edellä esitetyn kulttuurikontekstin esilletuominen käännöksessä ei jälleen ole helppoa. Kuten luvussa 5.2 esitetyssä tapauksessa tässäkin näiden kulttuurisidonnaisten arvojen esilletuominen käännöksessä olisi ollut hankalaa, joten olisi pitänyt käyttää alaviitteitä tai muita kommentteja. Kuitenkin niitäkään ei ainakaan käännöstekstien yhteydessä ollut. Erityisen mielenkiintoista oli jälleen selityksen puuttuminen UT2020 ja LU84 -käännöksistä. Historiallisista syistä olisi voinut olettaa, että juutalaisia käsitteleviin teksteihin on Saksassa kiinnitetty erityistä huomiota. On

kuitenkin tärkeää huomata, että LU84:n kääntäjien tavoite oli Lutherille ominaisen kielenkäytön säilyttäminen (Lippold 1985, 128). Näin on luonnollista, että käännöksessä säilytetään Lutherin käyttämää ilmausta *die Juden*. Kohtaa ei myöskään ole käännöksen yhteydessä kommentoitu. Ajattelivatko käännöksen tuottajat – Lutherin tavoin – että sana viittaa kaikkiin juutalaisiin? Mitenköhän tällainen ajatus otettiin toisen maailmansodan jälkeisessä Saksassa vastaan? Selityksiä puuttuu myös UT2020:sta, vaikka kuten luvun 5.2 analyysissä todettiin, tässä käännöksessä esiintyy melko paljon kommentteja käännöksen yhteydessä. Siksi on yllättävää, että juuri juutalaisia näennäisesti kielteisessä valossa esittävät kohdat on jätetty selittämättä. Mitenköhän nuoren lukijan ajateltiin suhtautuvan tällaisiin kohtiin?

## 6 Lopuksi

Tässä tutkielmassa tarkasteltiin kulttuurisidonnaisten elementtien kääntämistä sellaisissa Uuden testamentin kohdissa, joissa nykykulttuurin arvot ja Raamatun ajan arvot poikkeavat toisistaan. Johdannossa esitetyt tutkimuskysymykset olivat: miten Uuden testamentin kulttuurisidonnaiset elementit on käännetty saksaksi ja suomeksi ja otetaanko käännöksissä enemmän huomioon lähtötekstin kulttuurinen konteksti vai nykylukijoiden arvot? Tutkimuskysymyksiin vastaamiseksi analysoitiin kolmea Uuden testamentin kohtaa (Matt. 23:9, 1. Tim. 2:11–14 ja Joh. 5:16–18) kahdessa suomenkielisessä (KR92 ja UT2020) ja kahdessa saksankielisessä (LU83 ja BigS) käännöksessä.

Kyseisissä raamatunkohdissa olevat kulttuurisidonnaiset elementit selvitettiin tutustumalla kulttuuriantropologiseen tutkimukseen. Tarkoituksena oli saada yleiskuva raamatullisten henkilöiden arvoista, jotka poikkeavat suurelta osin modernien länsimaalaisten lukijoiden arvoista. Keskityttiin erityisesti sukupuoleen ja etnisyyteen liittyviin käsityksiin.

Tutkielmassa esiteltiin myös eri tutkijoiden näkemyksiä kulttuurisidonnaisten elementtien kääntämisestä. Näyttää siltä, ettei tutkijoiden kesken vallitse yksimielisyyttä sopivasta käännösmenetelmästä. Kahta ääripäätä edustavat Venutin näkemys kotouttamisesta ”etnosentrisenä väkivaltana” ja presentismi, jossa nyky-yhteiskunnan arvoja heijastetaan menneiden aikakausien teksteihin. Ensimmäisen

näkemyksen mukaan lähtöteksti on käännöksen mittapuu, johon sitä on verrattava. Jälkimmäisessä ajattelutavassa taas lähtöteksti nähdään arvokkaana ainoastaan silloin, kun se vastaa arvomaailmaamme. Näitä näkemyksiä sovellettiin myös aineiston analyysissä.

Analyysissä kävi ilmi, että BigS-käännöksen kääntäjät muokkasivat käännöstekstiä eniten kohdekulttuurin lukijalle sopivaksi. Sen sijaan perinteisissä käännöksissä KR92:ssa ja LU84:ssä tutkielmassa tarkastellut raamatunkohdat jätettiin muokkaamatta. Yllättävää oli kuitenkin, että UT2020 oli käsittelemisnäkökulmasta raamatunkohdissa melko konservatiivinen, vaikka käännöksen tarkoitus ei ollut mukailla vuoden 1992 Kirkkoraamattua. Näin vaikka olisi luonnollista olettaa, että mitä uudempi käännös sitä enemmän käännöstä pyritään muokkaamaan nykylukijoiden arvomaailmaa vastaavaksi, analyysin perusteella näin ei kuitenkaan ole. Käännöksen ikä ei siis tässä tutkielmassa analysoiduissa tapauksissa vaikuttanut käännösratkaisuihin.

UT2020 poikkesi kuitenkin toisista käännöksistä Ensimmäisen Timoteuskirjeen 14. jakeessa. Siinä toisissa käännöksissä Paavalin kielto tulkittiin koskemaan miesten ja naisten välistä kanssakäymistä yleisesti. UT2020:n kääntäjät sen sijaan katsoivat, että kyseisessä kohdassa käsitellään vaimoja ja aviomiehiä. Vielä yllättävämmältä vaikutti se, että käännösten yhteydessä ei UT2020:ssa ollut kyseisen kohdan selityksiä tai käännösratkaisujen perusteluja. Kyseisessä käännöksessä on nimittäin useita selityksiä, mutta tähän tutkielmaan valituissa kohdissa niitä ei ollut. Perustelujen puute olikin tyypillistä kolmelle aineiston käännökselle. Ainoastaan BigS-käännöksen tekijät perustelevat ratkaisujaan niin käännöksen johdannossa kuin muissa aihetta käsittelevissä julkaisuissa. Perustelujen puute LU84:n juutalaisia käsittelevässä kohdassa vaikutti myös yllättävältä. Toinen mielenkiintoinen tulos oli se, että BigS-käännöksessä Paavalin naisia koskevat kehotukset pidettiin mukauttamatta. Tämä voidaan tulkita kahdella tavalla. Ensimmäisen tulkinnan mukaan kohta jätettiin muokkaamatta, koska kääntäjät pyrkivät olemaan oikeudenmukaisia myös lähtötekstille. He eivät pyrkineet poistamaan sellaisia kohtia, joissa naisia esitetään mahdollisesti kielteisessä valossa (ks. esim. Kuhlmann 2008, 379). Toisaalta on myös mahdollista olettaa, että kääntäjät eivät nähneet kohdan muokkaamista tarpeelliseksi, koska se ei nykytutkimuksen mukaan ole

Paavalin kirjoittama. Näin voidaan ajatella, ettei sillä ole samanlaista arvovaltaa kuin itse Paavalin kirjoittamilla teksteillä (ks. Maloney 362–363). Jälkimmäistä tulkintaa voidaan perustella sillä, että kääntäjät olivat valmiita muokkaamaan tekstiä luvussa 5.1 analysoidussa raamatunkohdassa. Siinä olevaa käännösratkaisua ei voida pitää uskollisena lähtötekstille, joten on perusteltua olettaa, ettei uskollisuus lähtötekstin sanomalle ole heille ensisijaisen tärkeää. On kuitenkin otettava huomioon, että tässä tutkielmassa käsiteltiin ainoastaan kolmea raamatunkohtaa. BigS:n kääntäjien käännösstrategian syvällisempään analysointiin olisi tarvittu lisää raamatunkohtia.

Analyysin perusteella voidaan kuitenkin todeta, että ideologisesti motivoituneessa käännöksessä Raamatussa esiintyvät hankalat aiheet pyritään sopeuttamaan nykylukijoiden arvomaailmaan. BigS-käännöksessä on useita strategioita, joiden avulla kääntäjät tekevät käännöksestä hyväksyttävämmän nykylukijoille. Matteuksen evankeliumin käännöksessä Jumalaan viitataan perinteisen sanan *Vater* lisäksi myös Jumalan feminiinisyyttä korostavalla sanalla *Mutter*. Tämän ratkaisun tarkoituksena on kumota kääntäjien mukaan haitallinen käsitys siitä, että Jumala olisi mies tai miesvaltaa oikeuttava taho (ks. 5.1). Paavalin kirje taas esitettiin ei-autenttisena, mikä saattaa johtaa siihen, että nykylukijat voivat ajatella jättävänsä huoletta sen naiskielteistä näkökulmaa huomiotta. Johanneksen evankeliumissa taas juutalaisvastaisilta tulkinnoilta pyritään välttymään tulkitsemalla termi *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) merkitsemään juutalaisia johtajia. Lisäksi Jeesuksen nimen eteen lisätään *der Jude*, millä halutaan korostaa Jeesuksen juutalaisuutta. Tällä pyritään myös ehkäisemään sellaisia tulkintoja, joiden mukaan kyseessä olisi Jeesuksen ja juutalaisten vastakkainasettelu. Näihin kohtiin liittyy kuitenkin Raamatun ajan kulttuuriin viittaavia elementtejä, jotka eivät tule esiin käännöksessä.

Analyysin perusteella vaikuttaa siltä, että aineiston muissa käännöksissä tekstiä ei pyritty sopeuttamaan nykylukijan arvomaailmaan. Toisaalta on otettava myös huomioon, että esimerkiksi BigS ja KR92 -käännösten kohdeyleisöjen arvomaailmat saattavat poiketa huomattavasti toisistaan. Tämä tulee selkeästi esille esimerkiksi Paavalin kirjeen kohdalla. Monet nimittäin pitävät Paavalin naisia koskevia kommentteja universaaleina ja luomisjärjestykseen perustuvina. Vaikka tällainen ajatustapa ei ole nykykulttuurissa erityisen suosittu, tällaisen käsityksen voidaan olettaa olevan melko yleinen näkemys joissain protestanttisissa yhteisöissä. Näin

vaikka voidaan olettaa, että muissa käännöksissä Raamatun erilaisuus tulee selkeämmin esille kuin BigS:ssa, on mahdollista, että tämä erilaisuus on juuri sitä mitä lukijat odottavat tekstiltä. Voidaanko tällaista käännöstä kutsua vieraannuttavaksi ja tulevatko tässäkin Raamatun kulttuuriset arvot esille? Onko sen sijaan tässäkin kyse nykylukijan arvoista, joita Raamatun ajatellaan oikeuttavan? Lisäksi toisissa käännöksissä ei pyritty selittämään tässä tutkielmassa tarkasteltujen raamatunkohtien kulttuurikontekstia. Näin vaikka niissä ei pyritty sopeuttamaan Raamatun tekstejä samalla tavalla kuin BigS:ssa, aineiston toisista käännöksistäkään ei välttämättä voida sanoa, että ne olisivat välittäneet nykylukijoille lähtökulttuurin arvot.

Tässä tutkielmassa käsiteltiin sukupuoleen sekä uskonnollisuuteen ja etnisyyteen liittyviä kulttuurisidonnaisia arvoja. Tutkielman aineisto oli kuitenkin hyvin rajallinen. Molemmat aiheet ovat hyvin laajat, joten niitä voisi tutkia erillisinä kokonaisuuksina. Lisäksi aineistoa voisi laajentaa, jolloin saataisiin kattavampi kuva Raamatun kulttuurikontekstin kääntämisestä eri aikoina ja eri yhteyksissä. Mielenkiintoinen tutkimusaihe olisi myös ideologisten käännösten ja niissä käytettyjen käännösstrategioiden vertailu. Tämän tutkielman aineistossa ei ole sellaisia käännöksiä, joissa Raamatun kulttuurikonteksti olisi pyritty selittämään tekstilisäysten tai huomautusten avulla. Näissä käännöksissä käytettyjä käännösstrategioita olisi myös kiinnostavaa tutkia. Mielenkiintoinen aihe voisi esimerkiksi olla antiikin ja valistuksen jälkeisten uskontokategorioiden erojen välittyminen käännöksissä.

## **Lähdeluettelo**

### **Tutkimusaineisto**

BigS online. Bibel in gerechter Sprache. Saatavissa: <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/bigs-online/>. Luettu 13.2.2021.

Lutherbibel 1984 & Novum Testamentum Graece. Deutsche Bibelgesellschaft. Saatavissa: <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/suche>. Luettu 13.2.2021.

Raamattu 1992. Raamattu.uskonkirjat.net. Saatavissa: <https://raamattu.uskonkirjat.net/servlet/biblesite.Bible>. Luettu 12.2.2021.

Uusi testamentti 2020. Raamattu.fi. Saatavissa:

<https://raamattu.fi/raamattu/UT2020/MAT.23/Matt.---Matteus-23>. Luettu 19.1.2021.

### **Muut lähteet**

Anderson, Paul N. 2017. Anti-Semitism and Religious Violence as Flawed Interpretations of the Gospel of John. Teoksessa: R. Alan Culpepper & Paul N. Anderson (toim.), *John and Judaism: A Contested Relationship in Context*. Atlanta: SBL Press. 265–311.

Antila, Jaakko Olavi 2014. *Kansankirkko ristipaineessa. Suomen luterilainen kirkolliskokous 1974–2011*. Helsinki: SKS.

Bail, Ulrike; Crüsemann, Frank; Crüsemann, Marlene; Domay, Erhard; Ebach, Jürgen; Janssen, Claudia; Köhler Hanne; Kuhlmann, Helga; Leutzsch, Martin & Schottroff, Luise 2006. Einleitung. Teoksessa: Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch, Kerstin Schiffner, Luise Schottroff, Johannes Taschner & Marie-Theres Wacker (toim.) *Bibel in gerechter Sprache*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 9–26.

Batten, Alicia 2010. Brokerage: Jesus as Social Entrepreneur. Teoksessa: Dietmar Neufeld & Richard E. DeMaris (toim.), *Understanding the social world of the New Testament*. Abingdon: Routledge. 168–177.

Beard, Mary 1994 [1932]. *Religion*. Teoksessa: J. A. Crook, Andrew Lintott & Elizabeth Rawson (toim.), *The Cambridge Ancient History Volume 9: The Last Age of the Roman Republic 146–43 BC*. Toinen painos. Cambridge: Cambridge University Press. 729–768.

Belleville, Linda L. 2003. Exegetical Fallacies in Interpreting 1 Timothy 2:11–15: Evaluating the text with contextual, lexical, grammatical, and cultural information. *Priscilla Papers* 17:3. 3–11.

Bennema, Cornelis 2009. The Identity and Composition of οἱ Ἰουδαῖοι in the Gospel of John. *Tyndale Bulletin* 60:2. 239–263.

Botha, J. Eugene 2007. Exploring issues around Biblical, Western and African social values. *HTS* 63:1. 147–169.

Brown, Lucinda 1992. Asceticism and Ideology: The Language of Power in the Pastoral Epistles. *Semeia* 57:1. 77–94.

Cameron, Euan 2016. The Luther Bible. Teoksessa: Euan Cameron (toim.), *The New Cambridge History of the Bible Volume 3: From 1450 to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press. 217–238.

Cheung, Andy 2012. Foreignising Bible Translation: Retaining Foreign Origins when Rendering Scripture. *Tyndale Bulletin* 63:2. 257–273.

Cosaert, Carl P. 2013. *Paul, Women, And the Ephesian Church: An Examination of 1 Timothy 2:8–15*. Theology of Ordination Study Committee.

DeSilva, David A. 1999. Patronage and Reciprocity: The Context of Grace in the New Testament. *Ashland Theological Journal* 31:1. 32–84.

DeSilva, David A. 2018 [2004]. *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods and Ministry Formation*. Toinen painos. Westmont: IVP.

Deutsche Bibelgesellschaft Academic. Das Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland) und seine Geschichte. Saatavissa: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/bibelgesellschaft-und-bibelwissenschaft/griechisches-nt/nestle-aland/>. Luettu 13.3.2021.

Deutsche Bibelgesellschaft Academic. Vergleich NA28 - UBS5. Saatavissa: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/bibelgesellschaft-und-bibelwissenschaft/griechisches-nt/vergleich-na28-ubs5/>. Luettu 19.9.2021.

Deutsche Bibelgesellschaft. Deutsche Bibelübersetzungen im Vergleich. Saatavissa: <https://www.die-bibel.de/bibeln/wissen-zur-bibel/wissen-bibeluebersetzung/deutsche-bibeluebersetzungen-im-vergleich/>. Luettu 10.3.2021.

Deutsche Bibelgesellschaft. Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland). Saatavissa: <https://www.die-bibel.de/en/shop/novum-testamentum-graece-nestle-aland-5140>. Luettu 10.3.2021.

Dyas, Dee & Hughes, Esther 2005. *The Bible in Western Culture: The Student's Guide*. Abingdon: Routledge.

Ehrman, Bart D. 2000 [1997]. *The New Testament: a historical introduction to the early Christian writings*. Toinen painos. Oxford: Oxford University Press.

EKD. Bibelausgaben: Bibelübersetzungen im Überblick. Saatavissa: <https://www.ekd.de/bibelausgaben-im-ueberblick-12389.htm>. Luettu 12.2.2021.

Elliott, John H. 2007. Jesus The Israelite Was Neither A ‘Jew’ Nor A ‘Christian’: On Correcting Misleading Nomenclature. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5:2. 119–154.

Gerner, Matthias 2018. Why Worldwide Bible Translation Grows Exponentially. *Journal of Religious History* 42:2. 145–180.

Grabbe, Lester L. 2000. *Judaic Religion in The Second Temple Period: Belief and practice from the Exile to Yavneh*. Abingdon: Routledge.

Grabbe, Lester L. 2010. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. London: T&T Clark.

Greenbury, James 2008. 1 Corinthians 14:34–35: Evaluation of Prophecy Revisited. *JETS* 51:4. 721–731.

Greenspoon, Leonard 2008. A Short History of Bible Translations. Teoksessa: Carol Huppung, Julia Oestreich, & Janet Liss (toim.), *The Jewish Bible: A JPS Guide*. Philadelphia: JPS. 33–49.

Greenspoon, Leonard 2012. Translating Jesus and the Jews: Can We Eradicate the Anti-Semitism without Also Erasing the Semitism? Teoksessa: Bruce Chilton, Anthony Le Donne & Jacob Neusner (toim.), *Soundings in the Religion of Jesus: Perspectives and Methods in Jewish and Christian Scholarship*. Minneapolis: Fortress Press. 11–27.

Grzybowski, Andrzej & Nita, Małgorzata 2016. Leprosy in the Bible. *Clinics in Dermatology* 34:1. 3–7.

Haacker, Klaus 2014. Das übersetzte "Wort Gottes" als Kulturgut im Wandel der Zeit: Programme und Probleme der Revision der Lutherbibel. *Kerygma und Dogma* 60:1. 62–74.

Hasselhoff, Görge K. 2012. Revising the Vulgate: Jerome and his Jewish Interlocutors. *ZRGG* 64:3. 209–221.

Hoegen-Rohls, Christina 2011. Biblia deutsch: Ein Rückblick auf Luthers Bibelübersetzung und Bibelsprache aus aktuellem Anlass. *Kerygma und Dogma* 57:1. 56–87.

Hollander, A. A. den & Grell, Ole Peter 2016. Bibles in the Dutch and Scandinavian vernaculars to c. 1750. Teoksessa: Euan Cameron (toim.), *The New Cambridge History of the Bible Volume 3: From 1450 to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press. 239–262.

Horbury, William 1999. Women in the Synagogue. Teoksessa: William Horbury, W. D. Davies & John Sturdy (toim.), *The Cambridge History of Judaism. Volume 3, The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press. 358–401.



Huhtala, Aarre 2000. Raamattu käännöskirjallisuutena. Outi Paloposki & Henna Makkonen-Craig (toim.), *Käännöskirjallisuus ja sen kritiikki*. Helsingin yliopiston käännöstieteellisiä julkaisuja I. 228–242.

Huovari, Terhi 2020. Vuoden kohokohta: Raamattu puheenaiheena. Suomen Pipliaseura. Saatavissa: <https://www.piplia.fi/suomen-pipliaseura/talous-ja-vuosikertomukset/ut2020-julkaistiin/>. Luettu 19.9.2021.

Hänninen, Marja-Leena; Kahlos, Maijastina & Lehtonen, Ulla 2012. *Uskonnot antiikin Roomassa*. Helsinki: Teos.

Johns, Donald A. 2003. Understanding the Controversy over Gender Language in Bible Translation. *Journal of Religious & Theological Information* 6:1. 43–53.

Juntunen, Tuomas 2020. Raamatunkääntäjän mahdoton tehtävä – Uusi testamentti 2020 ja sen vastaanotto. *Kritiikin Uutiset*. Saatavissa: <https://www.kritiikinuutiset.fi/2020/12/13/raamatunkaantajan-mahdoton-tehtava-uusi-testamentti-2020-ja-sen-vastaanotto/>. Luettu 16.10.2021.

Kelber, Werner H. 2003. Oral Tradition in Bible and New Testament Studies. *Oral Tradition* 18:1. 40–42.

Kiilunen, Jarmo & Hakola, Raimo 2020 [2005]. *Alfasta alkuun: Johdatus Uuden testamentin kreikkaan*. Neljäs painos. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Kiilunen, Jarmo & Nikki, Nina 2020 [2013]. *Alfasta oomegaan: Uuden testamentin kreikan tukipaketti*. Toinen painos. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 103.

Kim, Joy H. 2017. Female Patronage of Public Space in Roman Cities. Antiikin- ja kaupunkitutkimuksen Senior Honors Thesis -tutkielma. Hartfordin Trinity Collegessa.

Klimovich, Natalya V. 2015. Manipulation in Translation (Exemplified by the Intertextual Elements' Translation). *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 8:2. 244–251.

Knuutila, Jyrki 2007. *Raamattu – papiston käyttökirjasta koko kansan Pyhäksi Kirjaksi*. Teologia.fi. Saatavissa: <https://teologia.fi/2007/04/raamattu-papiston-ktjasta-koko-kansan-pyhi-kirjaksi/#navopen>. Luettu 19.9.2021.

Koskinen, Kaisa 2018. Revising and retranslating. Teoksessa: Kelly Washbourne & Ben Van Wyke (toim), *The Routledge Handbook of Literary Translation*. Abingdon: Routledge. 315–324.

Koskinen, Kaisa & Outi Paloposki 2015. *Sata kirjaa, tuhat suomennosta — Kaunokirjallisuuden uudelleenkääntäminen*. Helsinki: SKS.

- Kuhlmann, Helga 2008. Can Justice be a Criterion for Bible Translation? *The Ecumenical review* 60:4. 374–384.
- Kähler, Christoph 2016. Die Revision der Lutherbibel zum Jubiläumsjahr 2017 – 500 Jahre Reformation. Teoksessa: Hannelore Jahr (toim.), »... und hätte der Liebe nicht« *Die Revision und Neugestaltung der Lutherbibel zum Jubiläumsjahr 2017: 500 Jahre Reformation*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 7–20.
- LaCorte, John 1989. Gnosticism In Early Christian Belief. Kalifornian osavaltion yliopistossa, Dominguez Hillsissä 7.4.1989 pidetyn luennon teksti.
- Lappalainen, Hanna 2021. UT2020 – Uusi testamentti Elisalle ja muille nykysuomalaisille. *Kielikello*. Saatavissa: <https://www.kielikello.fi/-/ut2020-uusi-testamentti-elisalle-ja-muille-nykysuomalaisille>. Luettu 19.9.2021.
- Lehtipuu, Outi 2021. Veljet vai veljet ja sisaret? Inklusiivisten raamatunkäännösten haasteet ja mahdollisuudet. *Teologinen Aikakauskirja* 126:2. 135–151.
- Leutsch, Martin 2006. *pater (griech.) – Vater, Vater und Mutter, Ursprung*. Glossar. Bibel in gerechter Sprache. Saatavissa: <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/glossar/?pater>. Luettu 13.2.2021.
- Lippold, Ernst 1985. Die Revision der Lutherbibel von 1984, dargestellt am Beispiel des Magnifikat Lk 1, 46–55. *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 29:2. 127–134.
- Loba-Mkole, Jean-Claude 2008. History and theory of Scripture translations. *HTS* 64:1. 253–266.
- López, Ana María Rojo & Caro, Marina Ramos 2014. The Impact of Translators' Ideology on The Translation Process: A Reaction Time Experiment. *Monografías de Traducción e Interpretación* erikoisnumero 1. 247–271.
- Luomanen, Petri 2020 [2013]. Johdanto. Teoksessa: Petri Luomanen, Jutta Jokiranta & Outi Lehtipuu (toim.), *Johdatus sosiaaliteolliseen raamatuntutkimukseen*. Kolmas painos. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 105. 12–30.
- MacDonald, Margaret Y. 2010. Kinship and Family in the New Testament World. Teoksessa: Dietmar Neufeld & Richard E. DeMaris (toim.), *Understanding the social world of the New Testament*. Abingdon: Routledge. 29–43.
- Malina, Bruce J. 2001 [1981]. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Kolmas painos. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Malina, Bruce J. 2010. Collectivism in Mediterranean Culture. Teoksessa: Dietmar Neufeld & Richard E. DeMaris (toim.), *Understanding the social world of the New Testament*. Abingdon: Routledge. 17–28.

- Maloney, Linda M. 1994. The Pastoral Epistles. Teoksessa: Ann Brock, Fiorenza Elisabeth Schüssler & Shelly Matthews (toim.), *Searching the Scriptures, Vol 2: A feminist commentary*. London: SCM Press. 361–380.
- Mason, Steve 2007. Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History. *Journal for the Study of Judaism* 38:4–5. 457–512.
- Mbamalu, Abiola 2013. Patronage and clientelism in the fourth gospel. *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47:1. 404–411.
- Miller, David M. 2014. Ethnicity, Religion and the Meaning of Ioudaios in Ancient 'Judaism'. *Currents in Biblical Research* 12:2. 216–265.
- Mojola & Wendland 2003. Scripture Translation in the Era of Translation Studies. Teoksessa: Timothy Wilt (toim.), *Bible Translation: Frames of Reference*. Abingdon: Routledge. 1–25.
- Naudé, Jacobus 2010. Religious translation. Teoksessa: Gambier, Yves & Luc van Doorslaer (toim.), *Handbook of Translation Studies: Volume 1*. Amsterdam: John Benjamins. 285–293.
- Nida, Eugene A. 1964. *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: Brill.
- Nida, Eugene A. 2001. *Contexts in Translating*. Amsterdam: John Benjamins.
- Nida, Eugene A. 2003. *Fascinated by Languages*. Amsterdam: John Benjamins.
- Nongbri, Brent 2013. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Ogden, Graham 2003. Biblical Studies and Bible Translation. Teoksessa: Timothy Wilt (toim.), *Bible Translation: Frames of Reference*. Abingdon: Routledge. 153–177.
- Pérez, María Calzada 2014. Introduction. Teoksessa: María Calzada Pérez (toim.), *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology-ideologies in Translation Studies*. Abingdon: Routledge. 1–22.
- Perry, Samuel L. & Grubbs, Joshua B. 2020. Formal or Functional? Traditional or Inclusive? Bible Translations as Markers of Religious Subcultures. *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 81:3. 319–342.
- Raamattu.fi. Mikä on UT2020? Saatavissa: <https://raamattu.fi/ut2020/mika-on-ut2020>. Luettu 19.1.2021.

Raamattu.fi. Novum Testamentum Graece. Saatavissa: <https://raamattu.fi/kaannokset/NA28>. Luettu 10.3.2021.

Raamattu.fi. Raamattu 1992. Saatavissa: <https://raamattu.fi/kaannokset/KR92> Luettu 13.2.2021.

Reeves, John C. 2010. Gnosticism. Teoksessa: John J. Collins & Daniel C. Harlow (toim.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans. 678–681.

Reinhartz, Adele 2018. *Cast Out of the Covenant: Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John*. Lanham, MD: Lexington Books/Fortress Academic.

REN, Xiao-chuan 2008. A Study of Principles of Bible Translation from the Perspective of Martin Luther's Bible Translation. *Canadian Social Science* 4:3. 74–79.

Robbins, Steve 2009. *1 Timothy 2:8-15: Paul and the "New Roman Women" at Ephesus*. Vineyard Leadership Institute.

Roebuck, Keren 2021. *Bible Translation Statistics 2021*. Bible Society Northern Ireland. Saatavissa: <https://biblesocietyni.co.uk/2021/04/16/bible-translation-statistics/>. Luettu 19.9.2021.

Rogers, Guy MacLean 2013. *The Mysteries of Artemis of Ephesos: Cult, Polis, and Change in the Graeco-Roman World*. New Haven: Yale University Press.

Rohrbaugh, Richard L. 2008. Foreignizing Translation. Teoksessa: Dietmar Neufeld (toim.), *Social Sciences and Biblical Translation*. Atlanta: Society of Biblical Literature. 11–24.

Rohrbaugh, Richard L. 2010. Honor: Core Value in the Biblical World. Teoksessa: Dietmar Neufeld & Richard E. DeMaris (toim.), *Understanding the social world of the New Testament*. Abingdon: Routledge. 109–125.

Sandys-Wunsch, John 2008. Comments From Someone Who Once Shook Hands with S. H. Hooke. Teoksessa: Dietmar Neufeld (toim.), *Social Sciences and Biblical Translation*. Atlanta: Society of Biblical Literature. 139–146.

Santos, Narry F. 2008. Family, Patronage, and Social Contests: Narrative Reversals in the Gospel of Mark. *Scripture and Interpretation* 2:2. 200–224.

Scholz, Susanne 2017. *The Bible as Political Artifact: On the Feminist Study of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press.

Schubert, Anselm 2016. Humanismus und Reformation: Einführung. Teoksessa: Oda Wischmeyer & Michaela Durst (toim.), *Handbook of Biblical Hermeneutics: Von Origenes bis zur Gegenwart*. Berlin: De Gruyter. 273–275.

Schäder, J. 2010. Patronage and Clientage between God, Israel and the Nations: A Social-Scientific Investigation of Psalm 47. *Journal for Semitics* 19:1. 235–262.

Schäffner, Christina 2014. Third Ways and New Centres: Ideological Unity or Difference? Teoksessa: María Calzada Pérez (toim.), *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology-ideologies in Translation Studies*. Abingdon: Routledge. 23–41.

Schwartz, Daniel R. 2014. *Judeans and Jews: Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History*. Toronto: University of Toronto Press.

Sheridan, Ruth 2013. Issues in the Translation of οἱ Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel. *Journal of Biblical Literature* 132:3. 671–695.

Suomen Piipaseura. Raamatunkäännöstyön tilastot. Saatavissa: <https://www.piplia.fi/raamattu/raamatunkaannostyontilastot/>. Luettu 10.5.2021.

Suomen Piipaseura. Suomalaiset Raamatut. Saatavissa: <https://www.piplia.fi/raamattu/raamattu-suomessa/kaannostyo-suomessa/>. Luettu 14.1.2021.

Suomen Piipaseura. Yleiset periaatteet. Saatavissa: <https://www.piplia.fi/raamattu/raamatunkaannostyon-menetelmat-ja-historia/yleiset-periaatteet/>. Luettu 25.9. 2021.

Tieteen termipankki. Interlineaarinen käännös. Saatavissa: [https://tieteentermipankki.fi/wiki/K%C3%A4%C3%A4nn%C3%B6stiede:interlineaarinen\\_k%C3%A4%C3%A4nt%C3%A4minen](https://tieteentermipankki.fi/wiki/K%C3%A4%C3%A4nn%C3%B6stiede:interlineaarinen_k%C3%A4%C3%A4nt%C3%A4minen). Luettu 13.3.2021.

Tieteen termipankki. Kulttuurisidonnainen ilmaisu. Saatavissa: [https://tieteentermipankki.fi/wiki/K%C3%A4%C3%A4nn%C3%B6stiede:kulttuurisidonnainen\\_ilmaisu](https://tieteentermipankki.fi/wiki/K%C3%A4%C3%A4nn%C3%B6stiede:kulttuurisidonnainen_ilmaisu). Luettu 10.5.2021.

Tkacz, Catherine Brown 1996. Labor Tam Utilis: The Creation of The Vulgate. *Vigiliae Christianae* 50:1. 42–72.

Tymoczko, Maria 2014. Ideology and the Position of the Translator: In What Sense is a Translator ‘In Between’? Teoksessa: María Calzada Pérez (toim.), *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology-ideologies in Translation Studies*. Abingdon: Routledge. 181–201.

Venuti, Lawrence 1995. *The translator's invisibility: A history of translation*. Abingdon: Routledge.

Vries, Lourens de 2017. Bible Translation and Culture: the Theory and Practice of Intercultural Mediation in the Translation of John 2:1–12. *JBTR* 41:1. 247–279.

Williams, Jonathan 2021. He Healed On the Sabbath! Let's Kill Him!. *Academia Letters* 2.

Wilt, Darin S. 2017. An Exegetical Examination of 1 Timothy 2:11-15. Kurssiessee. Midwestern Baptist Theological Seminary.

Wilt, Timothy 2003. Translation and Communication. Teoksessa: Timothy Wilt (toim.), *Bible Translation: Frames of Reference*. Abingdon: Routledge. 27–80.

Wolters, Albert 2006. A Semantic Study of ἀθέντης and its Derivatives. *JBMW* 11:1. 44–65.

# Deutsche Kurzfassung

Universität Helsinki

Humanistische Fakultät

Masterprogramm Übersetzen und Dolmetschen

Tímea Nemesszeghy: Die Bibel und sich wandelnde Werte – Frauen und Juden in den deutsch- und finnischsprachigen Übersetzungen des Neuen Testaments

Masterarbeit 82 Seiten, deutsche Kurzfassung 10 Seiten

Oktober 2021

## 1. Einleitung

Die Bibel ist eines der einflussreichsten Werke der westlichen Kultur. Sie hat einen großen Einfluss auf die Geschichte Europas sowie auf die Entwicklung vieler europäischer Sprachen, Literaturen und Kulturen gehabt. Somit kann sogar behauptet werden, dass die Kenntnis der Bibel wesentlich für das Verständnis der westlichen Kultur ist. (s. Dyas & Hughes 2005, 1.) Die Übersetzung der Bibel ist ein wichtiges Forschungsthema, weil die Bibel ein sehr bedeutungsvolles Buch für viele Menschen ist. Sie hat einen großen Einfluss auf ihre Weltanschauung und Ansichten. Außerdem ist die Bibel das meistübersetzte literarische Werk. Am Ende des Jahres 2020 gab es Gesamtübersetzungen der Bibel in 704 Sprachen. (REN 2008, 75; Suomen Piipiaseura.) Zusätzlich ist allein das Neue Testament in 1571 Sprachen übersetzt worden (Roebuck 2021). Somit können die Bibelübersetzungen in verschiedenen Sprachen und die Unterschiede zwischen ihnen als interessantes und nützliches Studienobjekt betrachtet werden. Jedoch muss berücksichtigt werden, dass die Kultur und die Weltanschauung der Bibel sehr weit von der modernen westlichen Kultur entfernt ist. Also obwohl die Bibel die Werte und Weltanschauung der modernen Westländer beeinflusst, beeinflussen auch moderne westliche Werte die Deutung der Bibel. Die Deutung wirkt sich wiederum auf die Übersetzungslösungen aus.

In dieser Masterarbeit werden genau solche lexikalischen kulturspezifischen Elemente betrachtet, die die kulturellen Unterschiede zwischen der neutestamentlichen Kultur und der modernen westlichen Kultur widerspiegeln. Kulturspezifische Elemente können als ein Begriff des Ausgangstextes oder der Ausgangskultur, der von dem Zieltext oder der Zielkultur fehlt, definiert werden (Tieteen termipankki). Diese kulturspezifischen Elemente können zum Beispiel mit

der Gesellschaftsstruktur verbunden sein. Werte wie Gleichberechtigung und das Recht auf Selbstbestimmung werden in der modernen westlichen Gesellschaft als allgemeingeltend angesehen. Wenn wir aber unsere modernen Werte mit denen der antiken Gesellschaft vergleichen, werden klare Unterschiede deutlich. Die antiken Bewohner des Nahen Ostens hielten Ehre, soziale Beziehungen und Ordnung für viel wichtiger. Diese Masterarbeit befasst sich mit solchen Textstellen, bei denen sich die Wertsysteme des antiken Nahen Ostens und der modernen westlichen Kultur drastisch voneinander unterscheiden sowie deren Übersetzungen ins Deutsche und Finnische. Im Rahmen der Arbeit werden die folgenden Forschungsfragen gestellt:

1. Wie werden die kulturspezifischen Elemente des Neuen Testaments übersetzt?
2. Werden der kulturelle Kontext des biblischen Textes oder die Werte des modernen westlichen Lesers priorisiert?

Um diese Forschungsfragen zu beantworten, wird ein allgemeiner Überblick über verschiedene Übersetzungstheorien gegeben. Das Ziel ist herauszufinden, welche Einstellungen verschiedene Wissenschaftler zur Übersetzung von kulturspezifischen Elementen in der Bibel haben. Erstens wird überlegt, ob die Übersetzung von religiösen Texten überhaupt möglich ist. Sollte auch die Übersetzung als heilige Schrift betrachtet werden und ist es möglich die Botschaft des Textes über kulturelle Grenzen zu übertragen? Dem Bibelübersetzungstheoretiker Eugene Nida zufolge kann die Botschaft des Ausgangstextes auf eine andere Kultur übertragen werden und Texte sollten so übersetzt werden, dass die Übersetzung mit dem Ausgangstext dynamisch äquivalent ist. Das bedeutet, dass die Übersetzung die Botschaft des Ausgangstextes vermittelt und dieselbe Reaktion bei ihrer Zielgruppe hervorruft, wie der Ausgangstext bei seinen ursprünglichen Rezipienten. (Nida 1964, 166.) Der Translationswissenschaftler Lawrence Venuti meint dagegen, dass Nidas Übersetzungstheorie als „ethnozentrische Gewalt“ betrachtet werden kann, weil in einer solchen Übersetzung die Werte der Ausgangskultur verschwinden (Venuti 1995, 21). Als nächstes werden ideologische Übersetzungstheorien und die Neuübersetzung betrachtet. Als ideologisch motivierte Übersetzung werden in dieser Masterarbeit solche Übersetzungen definiert, deren Übersetzer bewusste Entscheidungen getroffen haben, um eine Idee oder Weltanschauung zu unterstützen oder abzulehnen. Der Grund für Neuübersetzungen ist häufig die Idee, dass die alten



Übersetzungen veraltet sind und die neuen Übersetzungen die Werte der modernen Leser widerspiegeln sollten (Koskinen & Paloposki 2015, 220).

Um die kulturellen Unterschiede herauszufinden, wird auf kulturanthropologische Forschungen zurückgegriffen. Für die kulturanthropologische Forschung der Bibel war besonders die Theorie von Bruce Malina bedeutend (Luomanen 2020, 12). Auch in dieser Masterarbeit wird Malinas Theorie der sozialen Welt des Neuen Testaments betrachtet. Damit sollen die kulturellen Unterschiede zwischen der neutestamentlichen Kultur und der modernen westlichen Kultur betont werden. Im nächsten Kapitel werden zentrale Werte und kulturelle Phänomene des Neuen Testaments vorgestellt.

## 2. Die soziale Welt des Neuen Testaments

Der kulturelle Kontext der Bibel und auch des Neuen Testaments ist ein sehr vielfältiges und umfangreiches Thema, dessen ausführliche Behandlung im Rahmen dieser Masterarbeit nicht möglich ist. Hier werden nur vier Begriffe von Malinas kulturanthropologischer Theorie betrachtet. Als nächstes werden diese kulturspezifischen Phänomene vorgestellt, die auch die Grundlagen für die Analyse bilden. Zuerst werden die Werte Ehre und Scham, kollektivistische Gesellschaft und Patronat vorgestellt. Danach wird die Rolle der Frau im antiken Rom und das Phänomen *die neue römische Frau* behandelt.

Der wichtigste Wert der antiken Welt war die Ehre. Sie wurde von der Gemeinschaft gewährt und jemandes Ehre war also eine sehr öffentliche Angelegenheit. (DeSilva 2018, 95.) Das steht in engem Zusammenhang mit dem Kollektivismus. In der Antike wurden nämlich die Menschen nicht als Individuen, sondern als Teil und Vertreter einer Gruppe betrachtet. (Malina 2010, 17.) Wie jemand von anderen geschätzt wurde, war also äußerst wichtig. Nach Ehre wurde mittels Taten gestrebt, die in den Augen der Gesellschaft tugendhaft waren. Diese waren zum Beispiel Mut im Krieg und zuverlässiges Verhalten. Andere Taten wie feiges Verhalten verursachten dagegen Scham, die die Menschen der Antike auf alle Fälle vermeiden wollten. (DeSilva 2018, 96–95.) In der Antike war man der Ansicht, dass alle vorhandenen Güter begrenzt waren. Somit war auch Ehre ein begrenztes Gut, was bedeutete, dass immer dann, wenn jemand Ehre erlangte, ein anderer sie verlor.

(Rohrbaugh 2010, 112.) Deswegen kämpften die antiken Menschen mit sogenannten Verteilungskämpfe um Ehre. Diese waren sprachliche Situationen, konnten aber in Gewalt eskalieren. (Malina 2001, 33–36.) Ein anderes wichtiges Phänomen der antiken Welt ist das Patronat. Es ist eng mit den begrenzten Gütern und Ehre verbunden. In der Patron-Klient-Beziehung bot der Patron dem Klienten Güter wie Nahrungsmittel oder Rohstoffe an. Im Gegenzug ehrten die Klienten dem Patron. Durch dieses System konnten auch die niedrigeren Klassen der Gesellschaft Zugang zu Gütern haben. (DeSilva 1999, 32–33.)

Die Rolle der Frau im antiken Rom ist auch ein vielfältiges Thema und sie variierte wesentlich je nach Zeit und Ort. Allgemein lässt sich aber feststellen, dass die antiken Menschen in einer patriarchalen Gesellschaft lebten. Das bedeutet, dass der älteste Mann der Familie (lat. *pater familias*) wesentliche gesetzliche und gesellschaftliche Autorität hatte. (Grabbe 2000, 302.) Er war der Vertreter seiner Familie im öffentlichen Leben (deSilva 2018, 111). Der Bereich der Frau war dagegen das Zuhause, und die Frauen hatten eine signifikante Entscheidungsbefugnis bei den mit dem Zuhause verbundenen Tätigkeiten (Grabbe 2000, 303). Diese Einstellung veränderte sich etwas während der Kaiserzeit. Da wurde das römische Gesetz so verändert, dass die Frauen ihr eigenes Vermögen verwalten und am öffentlichen Leben mehr teilnehmen konnten. Die neue römische Frau konnte sich von ihrem Ehemann scheiden lassen und ein prächtiges selbständiges Leben führen. Im Allgemeinen galt dies aber nur für ziemlich wohlhabende Frauen. Die Ehefrauen von weniger wohlhabenden Männern lebten zum größten Teil in gleicher Weise wie zuvor. (Cosaert 2013, 14–15.)

### 3. Analyse

Die Analyse wird durch Vergleich zwei deutscher und zwei finnischer Übersetzungen durchgeführt. Diese Bibelübersetzungen sind die finnische *Kirkkoraamattu 1992* und *Uusi testamentti 2020* sowie die deutsche *Lutherbibel 1984* und *Bibel in gerechter Sprache 2006*. Die wichtigste der Quellen ist die Bibel in gerechter Sprache, da die Übersetzung ideologisch motiviert ist und dies deutlich im Text sichtbar ist. Die vier Übersetzungen werden auch mit dem griechischen Ausgangstext – die 28. Ausgabe der kritischen Edition von Nestle-Aland (*Novum*

*Testamentum Graece*) – verglichen. Als nächstes werden die Ergebnisse der Analyse von den drei Bibelstellen zusammengefasst.

### 3.1. Gott: Vater und Mutter?

Die erste Stelle, die analysiert wird, ist das Evangelium nach Matthäus, Kapitel 23, Vers 9 (Mt 23,9). Hier verbietet Jesus seinen Zuhörern, jemanden auf der Erde Vater zu nennen. In drei von den vier betrachteten Übersetzungen wurde diese Stelle direkt übersetzt. In der *Bibel in gerechter Sprache* wurde aber das Wort *Mutter* der Übersetzung hinzugefügt. Diese Wahl ist unter anderem dadurch gerechtfertigt, dass das griechische Wort *πατήρ* (*patér*) beide Elternteile bezeichnen kann. Außerdem sollte dieses Wort hier bildlich interpretiert werden. Gott kann im biologischen Sinn kein Vater sein, sondern der Begriff *Vater* enthält bestimmte soziale Verpflichtungen wie Schutz der Familie und die Vermittlung der Religion an die Kinder. Allerdings ist die Übersetzung *Vater* nach den Übersetzern der *Bibel in gerechter Sprache* problematisch, weil mit der Vorstellung, dass Gott ein ‚Vater‘ ist, während der Geschichte der Kirche eine "patriarchale Herrschaft" begründet wurde. Ein solches Verständnis muss den Übersetzern zufolge abgeschafft werden: Gott sollte nicht auf ein Geschlecht begrenzt werden (Bail et al. 2007, 19). Deswegen müssen andere Übersetzungslösungen gesucht werden. Eine solche Lösung kann das Beifügen von weiblichen Formen und Wörtern neben den männlichen sein. So wird Gott *Vater* und *Mutter*.

Diese Übersetzungsstrategie beachtet aber den soziokulturellen Kontext der Bibel nicht. Hier bezeichnet nämlich das griechische Wort *πατήρ* (*patér*) die Rolle des Patrons in der antiken Gesellschaft. Das am häufigsten vorkommende Beispiel von einem Patron in der Bibel ist, wenn jemand *πατήρ* (*patér*) genannt wird, aber nicht der Vater von jemandem ist (Schäder 2010, 238–239). Die Übersetzungsstrategie von der *Bibel in gerechter Sprache* orientiert sich an den Werten der modernen westlichen Leser. Venuti (1995, 21) nennt eine solche Strategie „ethnozentrische Gewalt“. Außerdem ruft diese Übersetzung nicht unbedingt dieselbe Reaktion bei ihrer Zielgruppe hervor, wie der Ausgangstext bei seinen ursprünglichen Rezipienten. Die Hinzufügung des Wortes *Mutter* wäre von den Lesern oder Zuhörern des Ausgangstexts als merkwürdig empfunden worden. Die Wahl der Strategie beruht darauf, dass in der feministischen Exegese auf die biblischen Texte

nicht großer Wert gelegt wird. Die alltäglichen Erfahrungen von Frauen sind viel wichtiger. (DeSilva 2018, 673–674.) Demzufolge kann behauptet werden, dass die Veränderung der Botschaft des Ausgangstextes berechtigt ist, solange sie die Erfahrungen von Frauen verbessert.

Wie bereits ausgeführt, wurde in den anderen Übersetzungen das griechische Wort *πατήρ* (*patér*) mit dem Wort *Vater* (LU84) und *isä* (KR92 & UT2020) übersetzt. Obwohl die Hauptbedeutung des Wortes *πατήρ* (*patér*) ‚Vater‘ ist, übermitteln diese Übersetzungen die hier gemeinte Bedeutung ‚Patron‘ nicht. Deswegen kann festgestellt werden, dass auch diese Übersetzungen bei ihrer Zielgruppe nicht dieselbe Reaktion wie der Ausgangstext bei seinen ursprünglichen Rezipienten hervorrufen. Zudem vermitteln diese Übersetzungen keine Information über den soziokulturellen Kontext der Bibel. Daher können statt der Wörter *Vater* und *isä* solche Übersetzungslösungen wie *Patron* oder *Beschützer* vorgeschlagen werden. Diese Wörter sind geschlechtsneutral und vermitteln auch den kulturellen Unterschied der Bibel.

### **3.2. Die Stellung der Frauen im Timotheusbrief**

Eine der meist umstrittenen Bibelstellen ist der erste Brief an Timotheus, Kapitel 2, Verse 11–14. Hier befiehlt Paulus den Frauen still zu sein. Außerdem scheint es so, dass Paulus den Frauen verbietet, Männer zu lehren oder über sie zu herrschen. Beim Vergleich des Ausgangstextes und der Übersetzungen kann bemerkt werden, dass alle Übersetzungen dem Originaltext ziemlich treu folgen. Überraschenderweise gibt es keine großen Unterschiede zwischen der Übersetzung der *Bibel in gerechter Sprache* und den anderen Übersetzungen. Dies kann aber dadurch erklärt werden, dass nach den Übersetzern dieser Brief nicht von Paulus geschrieben wurde. Somit hat er keine Autorität.

Diese Bibelstelle hat jedoch verschiedene Interpretationen. Nach einer Deutung wurde der Text von Paulus nach Timotheus, der damals in Ephesos war, geschrieben. Der Text behandelt die Situation der Gemeinde in Ephesos. Es scheint so, dass falsche Lehren die Frauen in Ephesos beeinflusst haben und Paulus diese bekämpfen wollte. Es wird vermutet, dass die falschen Lehren mit dem Kult der Artemis und dem Gnostizismus verknüpft sind (s. Cosaert 2013, 6–7). In dem Kult der Artemis

und im Gnostizismus wurden die Frauen als das bessere Geschlecht gepriesen. Der Kult der Artemis lehrte, dass die Göttin Artemis vor ihrem männlichen Partner entstand. So könnten einige Frauen glauben, dass diese Reihenfolge auch in der biblischen Geschichte von der Erschaffung des Menschen zu finden ist. (Robbins 2009, 20.) Nach dem gnostischen Schöpfungsbericht wurde die Frau von der Schlange nicht getäuscht, sondern erleuchtet (LaCorte 1989, 6). Außerdem hat Eva dem Mann Leben und Weisheit gegeben (Cosaert 2013, 14). Es wurde angenommen, dass diese Lehren die Frauen so beeinflussen würden, dass sie sich als dem Mann gegenüber übergeordnet ansehen würden. Dazu kam noch, dass das Phänomen *neue römische Frau* das Verhalten der Frauen beeinflusste, da sie sich durch die neuen Rechte viel freier verhalten konnten und viel mehr Möglichkeiten hatten, selber Entscheidungen zu treffen.

Nach der anderen Perspektive dagegen wurde dieser Brief nach dem Tod von Paulus in seinem Namen geschrieben. Der Zweck des Verfassers ist es, Frauen zu beherrschen. (s. Brown 1992 & Maloney 1994.) Zusätzlich geht es Maloney zufolge (1994, 362) hier darum, dass einige Frauen der Gemeinde in Führungsposition waren, was der Verfasser für bedrohlich für seine Autorität hielt und zu verbieten anstrebte. Es gibt also zwei mögliche Interpretationen für den kulturellen Kontext dieser Bibelstelle: die historische Situation in Ephesos oder die damals übliche Vorstellung, dass Frauen nicht öffentliche Autorität ausüben sollten.

### **3.3. Die Juden und das Johannesevangelium**

Ein anderes sensibles Thema ist die Darstellung der Juden in dem Neuen Testament. Besonders in dem Evangelium nach Johannes gibt es viele negative Erwähnungen der Juden (Joh 5, 16–18, Joh 8, 56–59 und Joh 10, 30–33). In dieser Arbeit werden Kapitel 5, Verse 16–18 analysiert. Die zentrale Frage ist die Bedeutung des griechischen Begriffes *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi), die in den traditionellen deutschen, finnischen und englischen Übersetzungen mit *die Juden*, *juutalaiset* und *the Jews* übersetzt sind.

Es gibt viele verschiedene Anschauungen über die Bedeutung und die korrekte Übersetzungsweise dieses Begriffes. Nach einigen Interpretationen sind hier alle Juden gemeint und deswegen muss auch *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) mit den Worten

*die Juden* übersetzt werden (s. Sheridan 2013 & Reinhartz 2018). Andere dagegen sind der Meinung, dass der griechische Begriff nicht auf alle Juden kollektiv hinweist. Alternative Deutungs- und Übersetzungsmöglichkeiten sind unter anderem die religiösen Anführer und die Bewohner von Judäa (Anderson 2017, 268–269). Die häufigsten Argumente für diese Übersetzungsalternativen sind, dass die mit dem Begriff *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) bezeichnete Gruppe meistens in der Gegend von Judäa vorkommt und in einer engen Verbindung mit dem Jerusalemer Tempel und seinem Kult steht (Anderson 2017, 269).

In der betreffenden Bibelstelle verfolgen *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) Jesus und versuchen ihn zu töten. Es ist deutlich zu erkennen, dass dies keine positive Darstellung der *Ἰουδαῖοι* (Ioudaioi) ist. Die betrachteten Übersetzungen außer der *Bibel in gerechter Sprache* übersetzten den Begriff *Ἰουδαῖοι* (Ioudaioi) mit den Worten *die Juden*. In der *Bibel in gerechter Sprache* stehen stattdessen die Wörter *jüdische Obrigkeit*. Diese Übersetzungslösung wird dadurch gerechtfertigt, dass diese Übersetzung die Gerechtigkeit im Hinblick auf den christlich-jüdischen Dialog fördern will. Nach der Meinung der Übersetzer wurde das grundsätzlich jüdische Neue Testament antijüdisch fehlinterpretiert und entsprechend übersetzt (Bail et al. 2007, 10–11). Diese Stelle kann also auch als ein solches Missverständnis betrachtet werden. Es scheint also so, dass ihrer Meinung nach der Begriff *οἱ Ἰουδαῖοι* (hoi Ioudaioi) hier als die religiösen Anführer verstanden und übersetzt werden muss.

Der hier vorkommende kulturelle Kontext bezieht sich auf Ehre, Scham und Kollektivismus. Die Interaktion zwischen Jesus und die *Ἰουδαῖοι* (Ioudaioi) kann an vielen Stellen als Verteilungskämpfe um Ehre betrachtet werden. Außerdem verstanden die antiken Bewohner des Nahen Ostens einander immer als Vertreter einer Gruppe (Malina 2010, 17–20). Also auch wenn der Begriff *Ἰουδαῖοι* (Ioudaioi) nicht auf allen Juden hinweist, kann behauptet werden, dass er die ganze Gruppe (die religiösen Anführer oder die Bewohner von Judäa) repräsentiert. Die Berechtigung der Übersetzung des griechischen Begriffs als *jüdische Obrigkeit* ist demnach nicht lückenlos zu begründen.

Es kann also festgestellt werden, dass auch hier in der *Bibel in gerechter Sprache* der Ausgangstext so interpretiert wird, dass die Übersetzung den Werten eines modernen Lesers entspricht. Es ist aber überraschend, dass die Stelle im Johannesevangelium

weder in der *Lutherbibel 1984* noch in der neuen finnischen Übersetzung *UT2020* so konservativ übersetzt wurde. In diesem Fall gab es auch keine Anmerkung, die diese Bibelstelle erklären würde. Es könnte aber vermutet werden, dass solche Stellen in einer deutschen Übersetzung wegen der Geschichte erklärt werden. In der *Lutherbibel* gibt es aber nicht so viele Anmerkungen. Stattdessen war es den Übersetzern sehr wichtig, dass sie den Stil von Luther beibehalten (Lippold 1984, 128). In der Übersetzung *UT2020* gab es dagegen ziemlich viele Anmerkungen. Deswegen ist es überraschend, dass diese Stelle nicht erklärt wird.

## 4. Schlussfolgerungen

Anhand drei Bibelstellen und deren vier Übersetzungen wurden die folgenden Forschungsfragen untersucht:

1. Wie werden die kulturspezifischen Elemente des Neuen Testaments übersetzt?
2. Werden der kulturelle Kontext des biblischen Textes oder die Werte des modernen westlichen Lesers priorisiert?

Die Analyse ergab, dass von den drei untersuchten Bibelstellen in der *Bibel in gerechter Sprache* zwei Stellen so gedeutet wurden, dass sie den Werten des westlichen Lesers entsprechen. Wie in der Einleitung erwähnt, ist Gleichberechtigung ein wichtiger Wert für die modernen Westländer. Deswegen kann auch angenommen werden, dass Gott beide Geschlechter repräsentieren sollte. Deswegen wurde das Wort *Mutter* in die Übersetzung des Matthäusevangeliums, Kapitel 23 hinzugefügt. In dem Johannesevangelium dagegen wurde der griechische Begriff *Ἰουδαῖοι* (Ioudaioi) mit den Wörtern *jüdische Obrigkeit* übersetzt, um antisemitische Interpretationen zu vermeiden. Außerdem wurden die Wörter *der Jude* als Attribut vor Jesus eingefügt, um die jüdische Identität von Jesus zu betonen.

Dagegen wurde an der Stelle 1 Tim 2, 11–14 der für viele moderne Leser möglicherweise beleidigende Inhalt des Textes nicht verändert. Abhängig davon, wie diese Stelle interpretiert wird, geht es hier entweder um den historischen Kontext der frühchristlichen Gemeinde in Ephesos oder um das in der Antike übliche Verständnis, dass Frauen ins Haus gehören.

Falls die Anforderungen des Verfassers den historischen Kontext betreffen, lässt sich feststellen, dass die *Bibel in gerechter Sprache* diesen Kontext nicht berücksichtigte. Dies kann aber daran liegen, dass die Übersetzer den anderen Standpunkt vertreten. Ihrer Meinung nach geht es hier um die frauenfeindlichen Meinungen eines nachpaulinischen Verfassers. Wenn die Bibelstelle aus diesem Standpunkt heraus gedeutet wird, ist die Wahl der Übersetzungsstrategie gerechtfertigt und die Übersetzung inhaltstreu in Bezug auf den Ausgangstext. Es kann vermutet werden, dass der Grund für diese Lösung auch mit dem Bestreben, den Text als nichtauthentisch zu präsentieren, verbunden ist. So kann behauptet werden, dass die negative Wirkung des Textes aufgehoben werden kann.

Aufgrund der Analyse kann erschlossen werden, dass die anderen Übersetzungen dem Ausgangstext ziemlich treu folgen. Sie versuchen den Text nicht an die modernen westlichen Werte anzupassen. Diese drei Bibelübersetzungen begründen ihre Lösungen auch nicht. Zusammengefasst kann also festgestellt werden, dass die *Bibel in gerechter Sprache* den Text an die modernen westlichen Werte am meisten anpasste. In dieser Übersetzung gab es aber auch die meisten Begründungen für die Übersetzungslösungen. Diese Begründungen waren mit dem Zweck der Übersetzer verbunden, eine „gerechte“ Übersetzung zu verfassen.

Diese Arbeit behandelte die Wiedergabe des kulturellen Kontexts des Neuen Testaments in vier Übersetzungen. Dies ist aber ein sehr breites Thema, darüber weitergeforscht werden könnte. Der Umfang der Untersuchung könnte zum Beispiel durch das Einbeziehen von mehreren Übersetzungen erweitert werden. Außerdem kann näher auf die Übersetzung sowohl der Frauen als auch der Juden in der Bibel konzentriert werden. Beiden Themen sind nämlich heutzutage in öffentlicher Diskussion wichtig.